This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

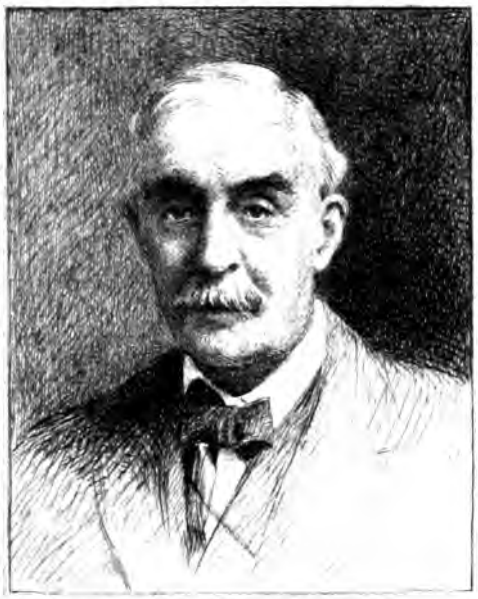
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,281,074



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

BL
25
.P23

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES RELIGIEUSES

PREMIER VOLUME

ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

PAR LES MEMBRES DE LA SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

AVEC UNE INTRODUCTION PAR M. ALBERT RÉVILLE

PRÉSIDENT DE LA SECTION.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE

1889

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES RELIGIEUSES.

PREMIER VOLUME

ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE

PAR LES MEMBRES DE LA SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

AVEC UNE INTRODUCTION PAR M. ALBERT RÉVILLE

PRÉSIDENT DE LA SECTION.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE

1889

gt
Wanl. 2.6
1-30-26
v. 1

LA CINQUIÈME SECTION
DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

(Section des Sciences religieuses)

— 1888-1889 —

PRÉSIDENT : M. Albert Réville, professeur d'Histoire des Religions au Collège de France.

SECRÉTAIRE : M. Jean Réville, directeur de la *Revue d'histoire des Religions.*

DIRECTEURS D'ÉTUDES, SOUS-DIRECTEURS ET MAITRES DE CONFÉRENCES :

Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne. Directeur-adjoint, M. de Rosny, professeur à l'Ecole des Langues Orientales vivantes.

Religions de l'Inde. Maître de conférences, M. Sylvain Lévi, maître de conférences à la Section des Sciences historiques et philologiques.

Religions de l'Egypte. Maître de conférences, M. Amélineau, docteur ès-lettres.

Religions des peuples sémitiques. — Hébreux et sémites occidentaux. Directeur-adjoint, M. Maurice Vernes, docteur en théologie. — *Islamisme et Religions de l'Arabie.* Directeur-adjoint, M. Hartwig Derenbourg, professeur à l'Ecole des Langues Orientales vivantes.

Religions de la Grèce et de Rome. Maître de conférences, M. André Berthelot, agrégé d'histoire.

Histoire des origines du Christianisme. Directeur d'études, M. Ernest Havet, membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France.

Littérature chrétienne. Directeur-adjoint, M. A. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante. — Maître de conférences, M. L. Massebieau, professeur-adjoint à la même Faculté.

Histoire des dogmes. Directeur d'études, M. Albert Réville, professeur au Collège de France. — *Rapports de la philosophie et de la théologie.* Maître de conférences, M. F. Picavet.

Histoire de l'Eglise chrétienne. Maître de conférences, M. Jean Réville, docteur en théologie.

Histoire du droit canon. Maître de conférences, M. Esmein, professeur-adjoint à la Faculté de droit.

INTRODUCTION

L'ENSEIGNEMENT DES SCIENCES RELIGIEUSES

A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

I

La cinquième section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes ne tient qu'une modeste place parmi les institutions de haut enseignement dont un régime libéral a doté notre pays au cours des dernières années. Elle n'en est pas moins une des innovations qui mettent le plus nettement en relief l'esprit philosophique à la fois et solidement scientifique dont l'enseignement supérieur est désormais animé dans l'Université de France.

Déjà en 1868, la constitution de l'Ecole pratique des Hautes Etudes [1], que l'on doit à l'initiative de M. Duruy, alors Ministre de l'Instruction publique, avait répondu à un besoin vivement ressenti par tous ceux qui comparaient notre haut enseignement avec celui dont pouvaient se glorifier plusieurs nations étrangères. Ce n'est pas du tout que le nô-

1. L'Ecole pratique des Hautes-Etudes, antérieurement à l'établissement de la cinquième section, comptait les quatre sections suivantes : 1° Section des sciences mathématiques ; — 2° Section des sciences physico-chimiques ; — 3° Section des sciences naturelles ; — 4° Section des sciences historiques et philologiques.

tre, en fin de compte et tout compensé, fût inférieur, et rien ne serait plus injuste que de méconnaître les services rendus, les gloires acquises par les illustres maîtres des générations qui nous ont précédés. Tout ce que l'on pourrait leur reprocher c'est que, peut-être trop confiants dans certaines supériorités depuis longtemps reconnues, dominés peut-être à leur insu par de vieilles habitudes intellectuelles, par les exigences d'un public plus amoureux de l'art que du savoir, par toute l'éducation trop exclusivement littéraire de l'ancienne France, ils s'étaient trop complu dans l'idée qu'il suffisait de persévérer dans les voies frayées. Ils ne regardaient pas assez au dehors et, sauf de très honorables exceptions, ils éprouvaient une antipathie involontaire pour les travaux obscurs de la recherche minutieuse, exacte, documentaire, en un mot de l'érudition entendue dans son sens rigoureux.

Ajoutons que l'un des grands mérites du haut enseignement en France a toujours été de se faire plus accessible que partout ailleurs au grand public. En soi la tendance est excellente. Le caractère démocratique de notre enseignement supérieur a contribué pour une grande part à maintenir le niveau de l'esprit public à une hauteur d'où beaucoup d'influences fâcheuses menaçaient de le faire descendre. Il y eut toujours là un sel vivifiant qui empêcha notre pays de s'affaisser dans la corruption.

Cela n'empêche que cet enseignement souffrait de lacunes regrettables. Le siècle, en devenant toujours plus historique et critique, sentait toujours plus diminuer son premier goût pour les amplifications oratoires où le tour ingénieux, le charme sonore de la phrase cache le vide et l'indécision de la pensée. On prenait toujours moins les comparaisons brillantes pour des arguments. On devenait sceptique devant les considérations générales, les sentences d'allure dogmatique, les conclusions à prétentions tranchantes, quand elles n'étaient pas suffisamment appuyées par une somme de faits petits ou grands, mais soigneusement exa-

minés, exactement reproduits et qu'il était facile à chacun de vérifier. Les esprits les plus sérieux et les plus curieux s'apercevaient tous les jours davantage que la science étrangère, usant d'autres procédés, l'emportait sur la nôtre en solidité, en sûreté de renseignements, en exactitude, pour tout dire, en substance. Il fallait corriger ceci sans détruire cela, conserver à notre haut enseignement ses éclatantes supériorités esthétiques et en même temps lui permettre de se retremper, pour s'y fortifier, dans les sources trop délaissées de l'érudition laborieuse. Le cours avait besoin de se nourrir du document.

Quelques-uns auraient même voulu que la révolution fût radicale, que les cours dits publics cédassent absolument la place aux leçons de choses. Ces leçons ne peuvent être préparées que par l'étude patiente, opiniâtre, dont un petit nombre seul est capable, des textes fournis par la nature, s'il s'agit des sciences naturelles; par les inscriptions, les manuscrits et les livres, s'il s'agit de critique et d'histoire. Le cours public aurait dû disparaître devant la conférence pratique. C'eût été une exagération en sens inverse, et les résultats en eussent été déplorables. Notre esprit national ne se prête pas à cette séparation absolue de la science et de l'art, et à vrai dire il me semble bien que notre esprit national a raison. C'est la science qui amasse les matériaux, c'est l'art qui les organise. L'érudition la plus savante elle-même perd la plus grande partie de ses avantages si, de sa masse informe et brute, le sentiment de l'art ne conduit pas le savant à dégager l'organisme logique où chaque chose est à sa place, où le commencement marche vers la fin par une série de transitions aisées et lucides, où les détails sont dominés par l'idée de l'ensemble. Nous sommes trop enclins à restreindre la notion de l'art à trois ou quatre catégories du travail humain, musique, architecture, peinture, sculpture, etc. L'art, c'est-à-dire l'harmonie, la logique interne, la mesure, le sens des proportions et des corrélations, l'art est nécessaire à toute œuvre d'homme pour qu'elle soit

vivante et féconde, et si l'on se pénètre de cette vérité trop souvent inaperçue, on ne tarde pas à découvrir que toutes les grandes œuvres de science sont aussi de grandes œuvres d'art.

Pour revenir à notre sujet, nous dirons que la création de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes fit droit à la nécessité de fortifier notre enseignement supérieur du côté où il s'était laissé affaiblir. Là des élèves assidus, avides de savoir positif, sans préoccupation d'examens et de diplômes, sans autre mobile que l'amour d'une science préférée, apprennent sous la direction de maîtres éprouvés à *étudier*, je veux dire à se familiariser avec les réalités documentaires, avec les labeurs persévérants de la recherche, avec les méthodes qui mènent à l'extraction du vrai du sein des couches profondes où il est enfoui. Je crois ne rien exagérer en disant que, dans les dernières années, les cours publics et les livres de science ont fourni, sans rien perdre de leur valeur littéraire, la preuve de l'heureuse influence exercée directement et indirectement par les travaux de l'Ecole pratique des Hautes Etudes.

*
* *

Il y avait surtout un domaine où les lacunes que j'ai signalées étaient graves, celui des sciences touchant de près ou de loin à l'histoire des religions. Là surtout les précédents, les traditions, les habitudes d'esprit élevaient je ne sais quel mur de timidités et de partis pris qui rétrécissait l'horizon. Ce genre d'études n'attirait pas, il y avait même des théories de haute volée pour justifier leur rélégation dans un ordre de choses à part dont on respectait si bien le principe qu'on se défendait d'y toucher. C'était l'application d'un système politique plus que scientifique et la conséquence de l'effroi qu'on éprouvait à l'idée des conflits toujours possibles entre l'enseignement universitaire et l'autorité ecclésiastique. Il

est vrai que celle-ci n'aurait jamais eu le mauvais goût de se formaliser à propos d'études roulant sur les religions disparues ou lointaines. Les célèbres spécialistes qui ont introduit chez nous la science des langues et des vieilles civilisations de l'Orient, depuis Anquetil-Duperron jusqu'à Bergaigne, pour ne parler que des morts, ont toujours eu les coudées les plus franches pour exposer leurs belles découvertes sur ces champs nouveaux ouverts à l'étude historique de l'humanité. Combien de fois pourtant n'a-t-on pas lieu de constater en lisant leur écrits les erreurs étranges, les discussions inutiles ou dirigées de travers, même les ignorances, qui les déparent, et qui leur eussent été épargnées si un grand courant de critique religieuse, existant à côté d'eux, leur eût fourni les orientations indispensables à leur investigation particulière [1]! Mais non, le simple mot de « critique religieuse » sonnait mal. Peut-être se disait-on, non sans justesse, que tout se tient en histoire et que la critique une fois amenée sur le domaine religieux ne s'arrêterait devant aucune limite arbitraire. On se demandait si les religions actuelles et vivantes, celle notamment dont la puissance et l'influence morale parmi nous sont toujours si grandes, ne seraient pas à leur tour menacées par cette action corrosive de l'examen porté en toute indépendance sur leurs antécédents, leur formation première, leur évolution historique, leurs prétentions à la domination des esprits. L'histoire et la critique religieuses étaient donc systématiquement tenues à l'écart. Cela datait de loin. Depuis que Bossuet, l'illustre représentant de l'enseignement autoritaire, avec son antipathie instinctive contre tout ce qui pouvait ébranler le majestueux édifice de sa tradition préférée, avait écrasé de ses foudres le père de la critique biblique, Richard Simon, le

1. J'excepte naturellement de ce jugement sommaire mon regretté collègue et ami Bergaigne qu'un fatal accident a si prématurément enlevé l'an dernier à la science dont il était parmi nous l'éminent représentant. Il était à tous égards ce qu'on appelle « au courant », et il eût approuvé certainement tout ce que je dis ci-dessus. D'autres noms dans le passé auraient droit aussi à l'exception.

silence s'était fait en France sur les questions que le savant oratorien avait courageusement soulevées. Elles furent reprises et poursuivies avec une incroyable ardeur en Suisse, en Allemagne, en Hollande, même en Angleterre. Et qui surtout en profita? L'école négative, polémique, en grande partie irréligieuse, du dernier siècle. En quoi cette école à son tour se trompa. La critique religieuse perd son caractère, pour ne pas dire sa dignité, quand elle se transforme en machine de guerre. Tout ce qui est plaidoyer est scientifiquement suspect, et peu importe à ce point de vue que la cause défendue soit conservatrice ou révolutionnaire. L'avocat est dans son droit quand il tire parti de tout ce qui peut justifier son client, mais on ne saurait confondre son argumentation avec la solution désintéressée, scientifiquement menée, d'une question juridique.

Ainsi la critique religieuse, instrument indispensable de l'histoire religieuse, était depuis longtemps abandonnée par les uns comme inutile et dangereuse, compromise par les autres qui en avaient fait un moyen de polémique acerbe, tenue à distance par les maîtres de notre enseignement public, soit qu'ils partageassent les répugnances des premiers, soit qu'ils craignissent l'usage qu'en pourraient faire les derniers. On était trop habitué à considérer la religion, individuelle ou collective, comme un tout homogène, reposant uniquement sur l'autorité d'un clergé ou d'un livre, et qu'il faut accepter ou repousser en bloc. On en était volontiers au système du tout ou rien. Quel service pouvait rendre cette critique dont la manie est de distinguer, de séparer, d'analyser, de chercher les causes, de vérifier les prétentions, de faire ressortir les analogies dans les systèmes les plus dissemblables et les différences dans les plus rapprochés?

Mais pendant qu'on se taisait en France, on parlait ailleurs. En France même, les études sanscrites, zendes, chinoises, sémitiques, ne pouvaient se développer sans empiéter sur le terrain mis à l'index. Benjamin Constant avait bien donné un exemple, mais cet exemple resta isolé. Il faut

dire qu'il manquait de charme et qu'il avait plus de valeur par le point de vue nouveau sous lequel il envisageait les questions que par l'érudition technique dont il avait fait preuve. Plus tard, avec infiniment plus d'éloquence, Edgar Quinet revendiqua pour l'histoire religieuse la place d'honneur qu'elle aurait dû toujours occuper dans le groupe des sciences historiques. Son brillant esprit, plus généralisateur que précis, plus porté à la philosophie qu'à l'étude minutieuse de l'histoire, ne le préparait pas du reste à restaurer dans un milieu encore ingrat les travaux d'érudition spéciale nécessaires à ce genre de recherches. De plus, les luttes violentes où il fut entraîné par les circonstances du moment contribuèrent à enraciner dans les esprits timides l'idée que ce genre de questions ne pourrait être abordé dans l'enseignement public supérieur. Il leur semblait fatalement destiné à soulever d'âpres querelles aussi dangereuses pour l'ordre social que pour la sérénité indispensable à toute recherche scientifique digne de son nom.

Pour parer aux inconvénients toujours plus sensibles qui résultaient de cet état de choses, on ne pouvait compter sur les Facultés de théologie catholiques et protestantes qui, les unes et les autres, faisaient encore partie intégrante de l'enseignement universitaire. D'abord les mêmes causes qui avaient amené la séparation tranchée des études dites profanes et des sciences religieuses avaient habitué chez nous le monde savant à les entourer d'égards, mais à s'occuper très peu de leurs travaux. De plus, ces travaux eux-mêmes étaient dominés par les intérêts, très légitimes sans doute, mais enfin confessionnels, que ces Facultés se faisaient un devoir de servir à peu près exclusivement. Il y avait, ce me semble, une différence à faire, en vertu même de la différence de leurs principes, entre les Facultés catholiques et les Facultés protestantes. Les premières, très peu fréquentées par le clergé lui-même qui nourrissait contre elles des préventions qu'il ne nous convient pas de discuter, étaient forcément retenues dans leurs recherches scientifiques par

le principe d'autorité traditionnelle dont l'abandon leur eût enlevé leur caractère et jusqu'à leur nom. Les Facultés protestantes, au nombre de deux seulement, établies à Strasbourg et à Montauban [1], n'avaient pas à compter avec les mêmes difficultés et elles attiraient d'une manière continue tous les jeunes gens qui se destinaient au ministère pastoral. Strasbourg vit même se former dans ses murs toute une école de science religieuse à laquelle nous devons des travaux fort remarquables, les ouvrages sur la Bible de M. Reuss et une *Revue de Théologie et de Philosophie* qui a fait époque. Mais enfin le but premier, l'utilité pratique de ces Facultés était de préparer scientifiquement les futurs pasteurs, et non de cultiver les sciences religieuses pour elles-mêmes en dehors de toute application actuelle [2]. Leur isolement, leur nom même, qui leur valait aux yeux du plus grand nombre de paraître étrangères à la marche générale de l'esprit français, les restrictions que des ressources modiques et le but essentiel de leur fondation imposaient à leur programme d'études, tout les empêchait de suppléer efficacement au vide creusé dans l'enseignement public par le divorce dont nous avons tâché d'exposer les causes.

C'est à l'ébranlement produit par les belles études et les travaux d'histoire religieuse de M. E. Renan que l'on doit chez nous le réveil de l'esprit sur ce domaine trop longtemps négligé. Sans que nous nous permettions de porter ici un jugement sur les conclusions proprement dites auxquelles arrive le célèbre historien de Jésus et du peuple d'Israël, nous pouvons bien dire qu'il révéla à une quantité de personnes qui ne s'en doutaient guère l'intérêt scientifique et le charme que pouvaient présenter dans leur austérité même

1. Il faut leur ajouter la Faculté de Genève qui a toujours été par son personnel d'étudiants une faculté-sœur de nos facultés françaises.

2. Il serait injuste toutefois d'oublier les travaux très appréciés du professeur Châtel, de Genève, sur l'histoire ecclésiastique et ceux du savant professeur Nicolas, de Montauban, sur des questions très ardues de critique et d'histoire religieuse.

des études laborieuses appliquées à ce champ des religions dont la richesse, la variété, les originalités à la fois et les lois constantes offrent à l'esprit studieux d'inépuisables objets d'investigation. En même temps, les travaux des orientalistes, des voyageurs, des archéologues, des collectionneurs de légendes nationales et locales, des spécialistes les plus éminents de l'Allemagne, de la Hollande et de l'Angleterre [1], amoncelaient pour ainsi dire tous les jours des masses de faits nouveaux, en laissaient soupçonner d'autres encore mal connus, et triomphaient enfin des dédains comme des préjugés. Ils démontraient en effet la nécessité de faire une part, et une large part, à cet ordre d'études si l'on ne voulait pas condamner la science de l'humanité à ignorer, ou, ce qui revient au même, à se représenter inexactement ce qui a constitué jusqu'à nos jours l'élément en soi le plus intime et le moteur à chaque instant le plus puissant du développement humain.

Le premier résultat de ce mouvement d'idées qui tendait, il faut bien le dire, à ramener dans la catégorie du relatif tant de choses qu'on reléguait auparavant dans celle de l'absolu, fut la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France. Cet établissement fut toujours destiné à s'ouvrir aux sciences nouvelles en voie de formation quand elles ont fait leurs preuves de valeur intrinsèque et de vitalité. C'est en 1880, M. J. Ferry étant alors ministre de l'Instruction publique, et M. A. Dumont directeur de l'Enseignement supérieur, après que les deux Chambres eurent délibéré sur l'utilité de cette création et l'eurent approuvée, que la nouvelle chaire fut inaugurée par son titulaire actuel, signataire de ces lignes. Sans se rendre coupable de la suprême inconvenance qui consisterait à s'apprécier lui-même, il tient seulement à résumer en quelques mots comment il a compris la

1. Dans ce pays où pour d'autres causes que chez nous la critique et l'histoire religieuses furent longtemps très négligées, les travaux de M. Max Muller ont inauguré toute une période nouvelle dans la science, l'érudition, nous dirons même dans la pensée de l'Angleterre.

délicate mission qui lui a été confiée et comment il a tâché de la remplir.

Il y avait pour lui un devoir de conscience. C'était de proclamer le principe de l'autonomie de la science, de l'appliquer à l'objet de son enseignement et de ne reculer devant aucune des difficultés de genres très divers qui pouvaient le restreindre. D'autre part, il devait, en vue surtout de l'avenir et pour désarmer autant que possible des préventions toujours en éveil, s'abstenir de tout ce qui risquait d'enflammer les passions et de renouveler les scènes tapageuses d'autrefois. Quelques alarmistes en avaient prédit le retour. Plusieurs, les uns pour s'en réjouir, les autres pour s'en attrister, s'imaginaient que la nouvelle chaire, dans l'intention de ses fondateurs et de son titulaire, n'avait d'autre but que la démolition systématiquement malveillante des religions et des églises. C'est un genre d'iconoclasme que ni eux ni lui n'entendaient cultiver. Quant à se servir de cette chaire pour faire une propagande quelconque au profit d'une secte ou d'une église déterminée, il n'y fallait pas songer davantage.

Qu'y avait-il à faire? Porter dans ce champ spécial d'examen l'amour indépendant et pur du vrai aimé, cherché, étudié pour lui-même ; l'exposer dans sa sereine majesté ; dérouler les annales tantôt puériles, tantôt sublimes, tantôt terribles, tantôt charmantes, ici tragiques et atroces, là idéalement belles, de l'humanité religieuse ; passer en revue toutes les races et tous les peuples qui ont donné à la religion une forme distincte ; en montrer les affinités constantes avec leur développement social et politique ; tâcher d'en dégager les lois générales, et en même temps initier autant que possible un auditoire instruit, mais peu préparé, aux méthodes et aux recherches techniques dont les résultats sont le soubassement nécessaire de l'édifice à construire : Voilà ce qui était à faire sans polémique irritante et sans passion. Il fallait, ce qui d'ailleurs ne coûtait guère, sacrifier à l'avenir durable de la science religieuse le succès d'aloi très douteux que l'on

eût pu demander à des amplifications rhétoriques, inspirées par l'esprit de controverse. Encore une fois, il ne m'appartient pas de dire si j'ai réussi jusqu'à présent dans l'accomplissement de la tâche ainsi comprise. Les sympathies soutenues d'un auditoire intelligent m'ont jusqu'à ce jour puissamment encouragé. Je crois en tous cas avoir fourni la preuve de fait qu'un tel cours est possible dans les conditions de la plus grande publicité, de la plus entière indépendance et du calme le plus parfait. Cela déjà suffit à mon ambition.

*
* *

Une chose pourtant me préoccupait, et bien d'autres avec moi. C'était l'impossibilité d'instituer, dans un cours public et soumis aux conditions de l'enseignement au Collège de France, ces travaux techniques et documentaires qui sont la base indispensable d'une exposition comme celle dont il vient d'être parlé. Quel homme d'ailleurs pourrait suffire à un pareil travail? Peut-on être à la fois sémitisant, sanscritisant, zendiste, sinologue, américaniste, que sais-je encore? Un tel cours est donc fatalement, tout spécial qu'il soit, une œuvre de résomption, de comparaison, de généralisation, et on ne peut pas assujettir un auditoire composé en grande majorité d'amateurs aux minutieux travaux de la philologie comparée pas plus qu'à l'étude grammaticale des langues mortes. Les inconvénients de nos cours publics se retrouvaient là à côté de leurs avantages.

C'est donc un complément en même temps qu'une confirmation de la pensée qui a présidé à la création d'une chaire d'histoire religieuse au Collège de France que l'institution récente encore d'une section spéciale à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes sous le titre de « Section des sciences religieu- « ses ». Elle répond au besoin qui vient d'être signalé. Là des directeurs et maîtres de conférences n'ont affaire qu'à un

petit nombre d'élèves préparés par leurs travaux antérieurs, s'astreignant librement à la fréquentation régulière des leçons et disposés à prendre une part directe aux études qui s'élaborent en quelque sorte sous leurs yeux. Il ne s'agit plus de résumer ou de développer sous une forme oratoire les résultats notés par le professeur dans le silence de son cabinet. C'est une quasi-collaboration qui s'établit. On ne s'y borne pas à travailler, on y apprend à travailler, cet art essentiel qui économise tant de peines et de temps à ceux qui ont su l'acquérir. Les élèves sont mis directement aux prises avec les vieux auteurs et les vieux documents dans leurs langues et leurs écritures originales. On leur montre la manière d'en tirer parti, d'en interpréter la lettre en s'inspirant de leur esprit. Ces conférences font assurément des spécialistes, ce qui est de toute nécessité ; mais leur juxtaposition, leur pénétration réciproque prévient le grand inconvénient des spécialisations outrées, lequel consiste dans l'ignorance souvent totale de ce qui se fait ou s'obtient dans les champs voisins. On y contracte des habitudes de vérification consciencieuse, de recherche exacte, ennemie de l'à-peu-près et de la conclusion trop hâtive. C'est le caractère général qui distingue l'ensemble des sections composant l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Mais qui pourrait nier que, sur le domaine spécial des sciences religieuses, ces précieuses vertus sont tout particulièrement nécessaires? Les savants travaux que les sections, nos aînées, ont déjà publiés sont la preuve indéniable de tout ce que nous avançons ici. On sent, en parcourant leur collection déjà nombreuse, qu'un nouvel esprit d'érudition solide, puisée directement aux sources, prévaut désormais dans notre science nationale, et l'influence s'en fait sentir indirectement sur les travaux qui ne relèvent pas de l'Ecole. Le présent volume est le premier que publie notre section des Sciences religieuses, et il a paru à ceux qui l'ont composé qu'il devait inaugurer la série en faisant connaître à ses lecteurs le genre d'études et l'esprit de la jeune institution.

Il est clair qu'il ne saurait être question d'un enseignement dogmatique ou confessionnel quelconque. A la seule condition de reconnaître le principe de l'autonomie de la science historique et critique, tous doivent pouvoir enseigner dans la section. Parmi ses directeurs et ses maîtres on pourrait distinguer des catholiques, des protestants, des israélites, des adhérents de la tendance dite de la libre-pensée. Mais, à vrai dire, ces distinctions, dont nous n'entendons pas nier l'importance ailleurs, sont inconnues dans la section et disparaissent dans le culte commun de la vérité historique cherchée et enseignée en toute liberté comme en tout désintéressement. Ce n'est donc pas, comme on l'a prétendu, une Faculté de théologie, d'une autre espèce que celles qui existent. Il lui manque plus d'un cours qui serait nécessaire à une telle faculté, elle en comprend qui lui seraient étrangers. La méthode d'enseignement n'est pas non plus la même. Elle est exclusivement historique et critique et, sans oublier la nécessité d'accorder à la plus remarquable et à la plus européenne, à la plus intéressante aussi, des religions qui se partagent le monde une part majeure dans la distribution des conférences, les organisateurs de la section se sont attachés à dresser un plan pour ainsi dire cosmopolite, où toutes les grandes formes de religion puissent être étudiées dans leurs sources originales. Il nous faut exprimer ici la reconnaissance due à M. Goblet, ministre de l'Instruction publique en 1886, et à M. Liard, directeur de l'Enseignement supérieur, qui ont arrêté les lignes organiques et réparti les chaires de la nouvelle section. En se reportant au tableau mis en tête de cette préface, on pourra se convaincre de l'esprit vraiment scientifique et judicieux qui a présidé à cette répartition. Nous ne disons pas que la liste soit complète. Nous sommes persuadés au contraire qu'elle appelle des compléments qui viendront avec le temps. Toutefois, telle qu'elle est, nous osons dire qu'elle présente un ensemble des plus satisfaisants et qu'elle fait droit à la plupart des attentes légitimes que son nom et le but qu'elle

se propose ont pu faire naître chez ceux qui savent ce dont il s'agit.

II

Il ne nous reste plus qu'à exposer pour chacune des conférences, prise à part, la nature et le champ de l'enseignement spécial qu'elle est appelée à donner. Nous suivrons l'ordre même du tableau.

M. L. de Rosny, professeur à l'Ecole des Langues orientales, a été chargé dans notre section d'un double enseignement, celui des *Religions de l'Extrême-Orient* et celui des *Religions de l'Amérique anté-colombienne*.

En ce qui concerne le premier, deux genres de leçons, de genre différent, ont été données aux élèves pendant ces trois dernières années. Le lundi le cours a roulé sur la critique et l'exégèse du Bouddhisme et du Taoïsme. La première de ces deux religions a été examinée dans ses rapports avec les doctrines indiennes, spécialement avec celles qui ont provoqué la réaction religieuse attribuée à Çakyamouni. Cette étude comparative a dû s'étendre aux rapports du bouddhisme avec divers systèmes de philosophie européenne et la théorie dite du transformisme. — La leçon du jeudi a été exclusivement consacrée à l'étude des textes religieux, en particulier à celle d'anciens textes chinois rapprochés de leurs commentateurs indigènes non-traduits jusqu'à présent en Europe. Les connaissances déjà avancées de plusieurs élèves en matière de langue chinoise ancienne leur a permis de collaborer avec le professeur en dirigeant leurs recherches sur l'interprétation de plusieurs ouvrages inconnus généralement des orientalistes. Divers textes religieux japonais ont été également interprétés. On a même

pu aborder la question siamoise. Un des élèves a été envoyé en Extrême-Orient (Chine et Japon), chargé d'une mission scientifique. Un autre a été chargé d'une mission analogue au royaume de Siam où il doit résider trois ans dans des localités fixées par le Ministre sur la proposition du professeur.

L'enseignement relatif aux religions de l'Amérique antécolombienne a pour objet principal, non exclusif, l'étude des religions de l'ancien Mexique et de l'Amérique centrale. Cette étude est appelée à être renouvelée par l'interprétation de l'ancienne écriture sacrée du Nouveau Monde dont on commence à pénétrer les mystères, ce qui tend à ramener les travaux des écrivains espagnols, sur lesquels on doit encore s'appuyer, à la catégorie des travaux de seconde main. Plusieurs élèves de M. de Rosny acquièrent sous sa direction les connaissances nécessaires sur ce champ d'études destiné à ouvrir des voies nouvelles à l'histoire de l'Amérique antérieure à la colonisation européenne. C'est afin de se préparer à des voyages d'exploration au cœur même des régions indiennes. Il y a là toute une branche nouvelle de la science historique et religieuse qui est en voie d'élaboration.

Le cours des Religions de l'Inde venait à peine d'être laissé à son jeune et capable disciple, M. Sylvain Lévi, par notre bien regretté collègue Bergaigne qu'un fatal accident enlevait ce dernier à notre affection et à la science, en pleine maturité d'âge et de talent. C'est lui qui avait inauguré dans notre section cette conférence des *Religions de l'Inde* dont nous n'avons pas à démontrer la haute importance.

Poursuivant depuis deux ans l'œuvre commencée par Bergaigne, M. Sylvain Lévi s'est attaché à l'étude des documents originaux, supposant chez ses auditeurs une certaine connaissance du sanscrit, plutôt qu'aux aperçus généraux des *Religions de l'Inde* suffisamment développés par des livres spéciaux et notamment par le beau travail de M. Barth. Il a envisagé le génie indien dans ses époques bien caractérisées, en passant des périodes les mieux connues à celles qui re-

montent aux temps préhistoriques. Il a donc étudié d'abord le Brahmoïsme, conciliation des cultes populaires et de la tradition sacerdotale; puis les caractères généraux des Purânas, textes sacrés de l'hindouisme populaire, à l'état d'accroissement continu, où des débris de l'antiquité flottent pêle-mêle avec des inventions modernes. Il a comparé avec le culte populaire des dieux des différentes sectes la métaphysique religieuse des écoles brahmaniques et traduit les chapitres de Mâdhava sur le Çivaïsme dans le Sarvadarçana-samgraha. Ces textes difficiles, bourrés d'aphorismes obscurs et de termes techniques d'un sens douteux, permettent cependant de reconstituer le Çiva des philosophes à côté du Çiva des simples d'esprit. Le Çarikara-vijaya, comparé dans ses deux recensions, a initié les élèves aux subtilités des sectes hindoues dès le commencement du moyen âge. De là on est remonté au bouddhisme et surtout au bouddhisme méridional (textes pâlis, formules, litanies et récits du Paritta, Gâtakas). L'année présente est employée à l'étude du Jaïnisme, de ses légendes édifiantes et de ses textes sacrés ou Arigas. Ce sera la transition pour passer à l'étude du brahmanisme et de l'époque védique. Deux élèves japonais bouddhistes, MM. Fujiyéda et Fujishima ont travaillé sous la direction de M. Sylvain Lévi. Le premier a publié une Histoire du Bouddhisme japonais, le second publiera bientôt un texte bouddhique en sanscrit avec traduction.

M. Amélineau, élève de l'Ecole française du Caire et auteur de travaux distingués sur les antiquités égyptiennes, gnostiques et coptes, est chargé des conférences sur la *Religion egyptienne.* Il pense que dans l'état actuel des connaissances acquises sur ce domaine d'un si grand intérêt, il est nécessaire de suivre une méthode plus sévère peut-être que celles qui ont présidé aux travaux dont l'immortelle découverte de Champollion a été le point de départ. On a été le plus souvent trop enclin à considérer la religion égyptienne comme un tout homogène et en quelque

sorte d'un seul morceau. Il faut au contraire spécialiser les questions, en prenant soin de distinguer les époques et de ne pas mélanger les mythes qui se sont superposés. C'est seulement lorsque cette tâche aura été menée à bonne fin que l'on pourra faire une exposition d'ensemble de la religion égyptienne au temps de la XXe dynastie, alors que les différentes couches qui ont contribué à sa formation s'étaient pour ainsi dire stratifiées.

C'est en suivant cette méthode qui exige que les élèves connaissent la langue et les écritures usitées en Egypte que le professeur a étudié tour à tour l'administration religieuse des temples, les cérémonies et les textes relatifs à la vie d'outre-tombe, certains hymnes plus spécialement théologiques et les monuments de l'époque si curieuse dite des « rois hérétiques ». Son prédécesseur, M. Lefébure (M. Amélineau n'est chargé du cours que depuis deux ans) avait du reste suivi une méthode inspirée par le même principe en vue du même but. L'étude de ces questions particulières a été précédée d'un aperçu général des idées religieuses répandues dans l'ancienne Egypte. Cette année M. Amélineau a étudié les Hymnes religieux contenus dans les *Select Papyri* et l'époque des Rois hérétiques (XVIIIe dynastie).

La chaire confiée à M. Maurice Vernes avait d'abord pour titre *Religions sémitiques*, titre trop vague et trop général, qui avait le double inconvénient de ne pas mettre suffisamment en relief la religion d'Israël, son principal objet, et de comprendre dans un cadre mal défini des sujets et des religions (Arabes, Himyarites, Sabéisme, Islamisme) qui doivent faire la matière d'enseignements spéciaux.

Le titre actuel des conférences dont M. Vernes est chargé, *Hébreux et Sémites occidentaux*, répond mieux à la spécialité de son enseignement, qui traite principalement de la religion, de l'histoire et de la littérature des Israélites. Le document par excellence d'un tel cours est la Bible hébraïque. Toutefois il doit s'étendre à ce qui peut être connu de

la religion des peuples voisins, que l'on désigne faute de mieux par le nom de « Sémites occidentaux », tels que les Moabites, les Ammorites, les Syriens, les Cananéens et les Phéniciens.

Le professeur consacre régulièrement l'une de ses conférences à une exposition d'un caractère général, la seconde à l'explication de textes bibliques. Voici les sujets traités pendant les trois années 1886-1889.

1886. — I — La religion des Israélites au temps des Juges et sous les premiers rois. — II — Explications de textes empruntés au premier livre de Samuel.

1886-1887. — I — Les origines nationales. Exposé de l'histoire ancienne des Israélites. — II — La création et les débuts de l'humanité d'après la Bible (Explication de Gen. I-III).

1887-1888. — I — Introduction historique et critique aux livres de la Bible (Pentateuque et Livres historiques). — II — Les débuts de l'humanité d'après la Bible (Explication de Gen. IV-VIII).

1888-1889. — I — Examen de la législation attribuée à Moïse, sa composition et ses origines. — II — Les débuts de l'humanité, la table généalogique des peuples (Explication de Gen. IX-XI).

La leçon d'ouverture de la première année a été publiée dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 15 mai 1886, « Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des re- « ligions en général et particulièrement dans l'étude des « religions sémitiques. » — Celle de la troisième année se trouve dans la même *Revue*, 15 mai 1888, « De la nécessité « d'apporter une méthode plus sévère dans les questions de « littérature biblique. »

Le champ d'études confié à M. Hartwig Derenbourg, *Islamisme et Religions de l'Arabie*, est très vaste. Le centre historique est évidemment indiqué par la puissante action de Mahomet (ou plutôt Mohammed), qui, selon les uns, continua;

selon les autres, battit en brèche les croyances de son pays et de son temps. A ce noyau central des études islamiques et arabes se rattachent des questions du plus haut intérêt. Le Coran, sa composition, son explication; l'influence de la Perse qui se fait sentir dès le premier siècle de l'Hégyre; le développement scientifique et littéraire de l'islamisme dû en grande partie au mélange toujours fécond d'idées indo-européennes et d'idées sémitiques; les quatre sectes orthodoxes, les khalifats abbâsides et fâtimites (Bagdâd et le Caire), les Ismaéliens, le soûfisme, l'islamisme en Espagne, en Afrique, en Turquie, chez les Mongols, dans l'Inde, en Chine, le wahabisme, le bâbisme, l'islamisme actuel, — voilà ce qu'on pourrait appeler les têtes de chapitre d'une histoire complète de l'Islamisme, et même on pourrait ajouter à cette énumération déjà longue. Ce ne serait évidemment pas sortir du sujet que d'y joindre l'étude des doctrines particulières, des pratiques religieuses de la mosquée, de la maison, de la caravane etc. L'extrême simplicité du dogme musulman n'exclut nullement l'ampleur et la variété des formes que peut revêtir le sentiment religieux, ni la force de propagande que l'islamisme déploie souvent avec une merveilleuse intensité.

Il est clair que ce n'est pas une couple de conférences par semaine qui pourrait épuiser une pareille matière. Le professeur a dû choisir les points qui, bien élucidés, permettront de bien étudier et de bien comprendre le reste. Il s'est attaché à expliquer à ses auditeurs la composition et la constitution du Coran en s'appuyant sur le commentaire de Nâsir ad-Dîn Aboû Sa'îd Abd-Allâh Al-Baidâwî.

Restent les religions de l'Arabie anté-islamique. C'est encore un champ d'études aussi intéressant que hérissé de difficultés à cause de la pénurie des documents écrits. Là encore l'enseignement pratique et documentaire doit se circonscrire. M. Derenbourg s'est appliqué jusqu'à présent de préférence à l'étude des inscriptions yéménites ou himyarites recueillies dans la quatrième partie du *Corpus inscriptio-*

num semiticarum, premier fascicule, en empiétant même sur le contenu du second. Ce qui permettra bientôt de classer enfin les dieux et déesses de ce panthéon original, encore si mal connu.

L'étude des religions de la Grèce et de Rome a été confiée à M. André Berthelot, agrégé d'histoire. Le jeune et savant conférencier considère, et non sans raison, sa tâche spéciale comme limitée par l'époque de syncrétisme cosmopolite qui suivit la dissolution des religions nationales et qui serait plus logiquement à sa place dans l'étude des antécédents et des premiers développements du christianisme. Ce *terminus* final étant posé, il est remonté aux origines mythologiques, en y rattachant l'histoire de la divination et des institutions religieuses en Grèce et à Rome.

La période première de la religion hellénique a pour principaux documents les poèmes homériques, d'une part; les poèmes hésiodiques, de l'autre. M. A. Berthelot s'attache à l'analyse directe des textes, chaque document étant pris à part, et en n'employant que le moins possible les commentaires empruntés aux écrivains de l'époque alexandrine. Vient ensuite la période de transition, documentée surtout par les Hymnes homériques. Le culte d'Apollon, si prépondérant à cette époque, et l'organisation du célèbre oracle de Delphes sont les points saillants de cette étude particulière. Elle nous conduit au moment où se développent les religions mystiques (culte de Dionysos et de Déméter, Mystères, orphisme) et où bientôt les monuments épigraphiques et la littérature vont fournir d'abondantes sources d'information sur la religion officielle.

L'étude de la religion romaine proprement dite est plus difficile parce qu'il est très ardu de la démêler des modifications successives qu'elle subit sous l'influence de l'Etrurie et de l'Italie méridionale. On peut cependant arriver à des résultats relativement satisfaisants en étudiant le culte, la divination et la constitution des différents sacerdoces, jus-

qu'au temps où prévalut cette mythologie gréco-romaine qui fut celle de la littérature classique, mais qui différait à bien des égards de la mythologie indigène. Il est d'ailleurs beaucoup moins facile de classer chronologiquement les textes quand il s'agit de la religion romaine que lorsqu'on traite de la religion grecque. D'autre part, quoique parfois tout aussi compliqués et peut-être même insolubles, les problèmes qu'elle pose à la recherche érudite sont en général plus simples qu'en Grèce.

La conférence sur les *Origines du Christianisme*, confiée à M. E. Havet, membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, roule, comme l'indique son titre, sur les antécédents et les premiers développements du Christianisme dans la mesure où ils aident à l'explication historique de cette grande religion.

Pendant la première année, le professeur a émis des considérations générales sur l'état du judaïsme à l'époque de Jésus-Christ et en particulier sur le judaïsme alexandrin représenté par Philon. Puis il a traité les questions concernant ce qu'on peut savoir ou conjecturer sur la vie et la prédication de Jésus et celles qui se rapportent aux diverses parties du recueil appelé le Nouveau Testament. Viennent en premier lieu les épîtres incontestées de S. Paul, puis les trois évangiles synoptiques et l'Apocalypse; ensuite, le quatrième évangile et les épîtres attribuées à Paul et à d'autres. Cette année le cours se divise en deux séries. Dans la première le professeur présente le résumé de cette histoire des origines; dans la seconde, il étudie les ouvrages les plus importants des Pères et il a commencé par une rapide revue des écrits attribués aux Pères dits apostoliques et de l'*Apologie* de Justin Martyr.

Le cours de *Littérature chrétienne*, confié à deux professeurs éminents, MM. Sabatier et Massebieau, comprend dans un cadre qui les dépasse les études qui, dans les facultés de

théologie, sont classées sous les dénominations d'exégèse et de patristique. La littérature chrétienne, au point de vue purement historique, embrasse les livres du Nouveau Testament, les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, les Pères et même tous les ouvrages du moyen âge et des temps modernes qui sont en rapport avec les doctrines, la morale et les institutions chrétiennes. C'est assez dire que le cadre est immense. Il est conforme à l'esprit de la section que les conférences aient principalement pour objet l'étude des textes remontant aux origines et aux premiers développements de l'Eglise chrétienne.

M. Sabatier, qui s'est principalement attaché à l'interprétation des textes du Nouveau Testament, leur applique les principes qui doivent présider à toute exégèse rationnelle et scientifique. Avant tout l'histoire est une évolution. On doit, là comme partout, rechercher la genèse des idées et des sentiments, en suivre les développements et les transformations, de manière que le présent puisse toujours s'expliquer par le passé. Il faut pour cela faire marcher de front la psychologie et l'exégèse proprement dite. Les textes religieux sont des jaillissements d'âmes humaines. L'écriture, comme l'épigraphie lapidaire, n'est jamais que le vestige refroidi d'un état mental qu'il s'agit de reconstituer sous peine de ne pas comprendre le texte étudié. Une telle exégèse comprend aussi la critique des documents. Elle doit être *historique*, par la reconstitution du milieu et des conditions où le document s'est produit; sévèrement *grammaticale*, fondée sur la connaissance de la langue des documents et de l'*usus loquendi* de chaque auteur; *logique*, c'est-à-dire subordonnant les détails à la connexion et au courant du discours; enfin *psychologique*, remontant jusqu'à la complexion mentale de l'écrivain, de telle sorte que l'œuvre ayant révélé l'auteur, celui-ci à son tour explique l'œuvre elle-même.

Tels sont les principes qui président aux conférences dirigées par M. le professeur Sabatier. Il en fait l'application

méthodique à ces remarquables produits de la pensée chrétienne primitive que la vénération de la chrétienté a réunis sous le nom de Nouveau-Testament.

Le second cours de littérature chrétienne confié à M. le professeur Massebieau roule plus spécialement sur la littérature extra-canonique et s'étend jusqu'aux œuvres chrétiennes du VIe siècle. Il peut montrer, pièces en mains, comment une société nouvelle se créa une littérature nouvelle au fur et à mesure de ses besoins, comment elle transforma les anciens genres ou bien en produisit qu'on ne connaissait pas avant elle. Il suit le développement de cette littérature grecque et latine, une en deux langues, et peut exposer comment elle se dégage des nécessités intérieures ou des contre-coups du monde antichrétien. Ayant ainsi à traiter des sujets nouveaux pour des esprits que l'enseignement ordinaire de l'Université n'a guère préparés à cette catégorie d'études, il fait dans une de ses conférences l'histoire générale de la littérature chrétienne en traduisant et analysant les textes. Dans une seconde conférence il les étudie en détail et dans leurs rapports historiques.

C'est ainsi qu'il a comparé devant ses auditeurs l'*Octavien* de Minucius Félix avec l'*Apologétique* de Tertullien. Il a ensuite appelé leur attention sur les œuvres de Philon d'Alexandrie, cette introduction absolument nécessaire à l'étude historique de la littérature chrétienne depuis et y compris le premier siècle. C'est seulement par la connaissance intime des idées enseignées par le célèbre théosophe alexandrin que l'on peut acquérir une notion vraiment historique et raisonnée, non seulement de la grande école dont Alexandrie fut le foyer, mais encore des premiers et des plus remarquables mouvements de la littérature chrétienne primitive. M. Massebieau s'est même attaqué avec une compétence que nul ne saurait lui contester au très difficile problème de la chronologie des œuvres de Philon et à la question de l'authenticité de l'un des livres les plus connus

qui lui soient attribués, du traité de *La Vie contemplative*. Enfin il a passé en revue avec les élèves, en les leur faisant expliquer, des textes choisis de Justin Martyr et des autres apologètes de la même époque.

L'exposé de ses recherches sur Minucius Félix et Tertullien et sur le traité de *La Vie contemplative* a été publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

C'est le signataire de cet exposé qui est chargé des conférences sur l'*Histoire des Dogmes*. Il est généralement admis aujourd'hui que, bien loin de présenter une masse homogère, frappée en quelque sorte du premier coup et destinée à demeurer immuable, les dogmes chrétiens ont une histoire, et que leurs formules rigides sont l'expression de mouvements de croyance et d'idée, de luttes souvent acharnées, à chaque instant mêlées aux révolutions politiques et sociales, et dont l'étude a tout l'attrait des drames les plus pathétiques. C'est l'histoire qu'il s'agit de retracer objectivement, sans parti pris pour ou contre les solutions qui ont prévalu, et cette histoire, on peut l'affirmer, est encore très peu connue en France, tandis qu'à l'étranger, surtout en Allemagne, cette branche de la science historique est représentée par nombre d'ouvrages d'un grand mérite.

Le professeur a consacré les conférences des deux premières années à exposer l'histoire du dogme de la Trinité en remontant jusqu'à ses origines juives, alexandrines et chrétiennes, jusqu'à sa fixation définitive dans le symbole *Quicumque* (IX-Xe siècles). — Cette année il fait avec ses auditeurs l'histoire du dogme de l'Eucharistie depuis les commencements de l'Eglise chrétienne jusqu'au concile de Latran de l'an 1215.

La conférence dirigée par M. F. Picavet, agrégé de philosophie, a pour objet l'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie. Elle comporte, par conséquent, l'examen comparé des œuvres des philosophes et des théo-

logiens, mais aussi des décisions des conciles, des bulles pontificales, des doctrines orthodoxes et hérétiques, même des œuvres des alchimistes et des astrologues dans la mesure où elles se rattachent à des principes philosophiques et religieux. Les bibliothèques et les manuscrits, les universités et les écoles, l'art chrétien fournissent également leur contingent à cette étude spéciale. La méthode suivie, essentiellement objective, a été exposée dans un *Mémoire sur l'Histoire de la Philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être,* lu à l'Académie des sciences morales et politiques en 1888.

Les sujets que nous énumérons ici donneront une idée générale du cours et des matières qui y ont été traitées depuis sa fondation encore récente : *Conférence du lundi :* Etude des instruments dialectiques à l'usage des théologiens et des philosophes antérieurs au XIIIe siècle, l'*Organon* d'Aristote, l'*Isagoge* de Porphyre, etc. — La Renaissance au temps de Charlemagne. — La philosophie et la théologie chez Alcuin et ses disciples. — La controverse sur la Prédestination (Gottschalk, Raban Maur, Hincmar, Prudence, Jean Scot Erigène, Servat Loup, Florus, etc.). — La controverse sur l'Eucharistie (Jean Scot, etc.). — La philosophie et la théologie au temps de Jean Scot. — Traduction des œuvres de Denys l'Aréopagite, rapport de ses doctrines avec celles des Alexandrins.

Conférence du jeudi : Explication du Περὶ ψυχῆς d'Aristote, du Commentaire de saint Thomas et comparaison du texte avec les versions latines du moyen âge.

L'*Histoire de l'Eglise* n'a pas besoin d'être définie. Considérée dans son ensemble, elle a ses divisions, ses périodes qui s'imposent d'elles-mêmes. Les premiers siècles de lutte pour l'existence et d'organisation graduelle, ceux au cours desquels on voit l'Eglise s'unir étroitement au même Empire qui longtemps aurait voulu l'écraser, son rôle international au Moyen âge, les péripéties de la Réforme, de ses succès, de ses échecs, la situation des églises de noms di-

vers dans le monde moderne et au milieu des rapports nouveaux dérivés de la constitution même de la société moderne, telles sont les grandes têtes de chapitres qui sollicitent les recherches des historiens et qui offrent à l'étude philosophique une inépuisable matière. Là, surtout, la recherche sur documents directs et pièces à l'appui est appelée à renouveler des sujets qu'on croyait bien à tort épuisés ou sans intérêt. Il n'est pas d'histoire spéciale dont la connaissance précise soit plus indispensable à quiconque veut étudier l'histoire de l'Empire romain, du Moyen Age et des temps plus rapprochés de nous.

Les conférences sur l'histoire de l'Eglise sont dirigées par M. Jean Réville, docteur en théologie et directeur de la *Revue d'Histoire des Religions*. L'une d'elles est consacrée à l'histoire de l'Eglise des premiers siècles ; on y a exposé l'histoire de la propagande chrétienne dans l'empire romain au IIe et IIIe siècle, et analysé minutieusement les textes des deux premiers siècles qui se rapportent à la constitution des communautés chrétiennes primitives, spécialement aux origines de l'épiscopat. La seconde est consacrée à l'histoire de la réformation du XVIe siècle. Elle a eu successivement pour objets l'œuvre d'Ulrich Zvingli, les rapports d'Erasme avec les réformateurs et l'étude approfondie de Calvin.

La section des Sciences religieuses devait logiquement faire une place à une étude beaucoup trop négligée depuis la Révolution, même dans nos facultés de droit, parce qu'elle ne paraissait plus avoir d'importance pratique. Sans nous prononcer sur cette question technique, nous pouvons dire que, du point de vue historique, le *Droit canonique*, intermédiaire entre le droit romain et notre droit civil, est d'une importance majeure pour la connaissance exacte de la vie publique et privée au Moyen Age. Ce cours a été confié à M. A. Esmein, professeur agrégé de la Faculté de droit.

On peut distinguer dans les diverses branches du droit canonique celles qui sont *mortes*, c'est-à-dire sans aucune

application à la société actuelle, et celles qui ont conservé quelque vie dans l'organisation et la discipline intérieure de l'Eglise catholique. Ce sont les branches mortes qui sont les plus intéressantes pour le jurisconsulte, en ce sens que ce sont elles qui ont le plus influé sur les législations de l'Europe occidentale. Il est d'ailleurs impossible de comprendre parfaitement le droit public et le droit privé du Moyen Age, si l'on ne connait pas le droit canonique dont le rôle à la même époque est prépondérant.

Les principales divisions de ce cours sont : 1° L'histoire des sources du droit canonique. — 2° Le droit canonique privé. — 3° L'organisation judiciaire et la procédure civile du droit canonique. Elle a inspiré en grande partie la procédure civile de l'ancienne France, de laquellle est sortie notre code de procédure civile. — 4° Le droit pénal et la procédure criminelle canoniques ; à celle-ci se rattachent les principaux traits de la procédure criminelle du XIIIe au XVIIe siècles en vigueur dans tous les Etats de l'Europe occidentale, l'Angleterre exceptée. — 5° L'organisation de l'Église, ses droits et sa condition juridique. Cette étude doit être rapprochée de celle du *droit écclésiastique* aux diverses époques, c'est-à-dire des lois de l'État qui, en conformité ou en contradiction avec le droit canonique, ont déterminé chez les diverses nations la condition juridique de l'Eglise.

Sujets traités : La possession et la prescription dans le droit canonique. — La jurisprudence d'une officialité française étudiée dans le Registre de l'officialité de l'abbaye de Cerisy (1314-1457). — Etudes sur les contrats et la prohibition du prêt à intérêt. — La pragmatique sanction de Charles VII étudiée dans ses origines, expliquée et rapprochée du concordat de 1516. — Le droit du mariage dans le *Corpus juris canonici*. — Les conflits des juridictions séculières et écclésiastiques en France au XIVe siècle : la Dispute de Vincennes et le Songe du Verger. — Le droit du mariage d'après le Concile de Trente. — Le droit canonique dans les Lettres d'Yves de Chartres.

*
* *

On a pu, par les détails qui précèdent, se faire une idée claire du champ de recherches et de travail ouvert à la Vme section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Nous ne présentons pas l'ensemble des cours actuels comme s'il répondait d'une manière absolue aux exigences d'un cadre complet de sciences religieuses. Les connaisseurs remarqueront aisément quelques lacunes. Par exemple, l'Histoire de l'Eglise pourrait avec avantage être partagée en deux branches. On a pu voir, à propos des Religions de l'Extrême Orient, l'énormité de la tâche qu'on doit jusqu'à présent condenser dans un seul cours. L'Assyro-Chaldée n'occupe pas la place spéciale à laquelle elle aurait droit en considération des découvertes récentes, non plus que la religion mazdéenne. Les religions des peuples non-civilisés réclameraient aussi une place à part, vu l'importance et l'originalité de cette branche si instructive qui va tous les jours en s'enrichissant de faits nouveaux, du plus haut intérêt.

Déjà quelques cours libres ont jusqu'à un certain point suppléé à ces lacunes. M. Loeb, professeur au séminaire israëlite, a l'an dernier traité avec ses auditeurs le très intéressant sujet de la théologie rabbinique au Moyen-Age dans ses rapports avec la théologie chrétienne de la même époque. Cette année et dans les mêmes conditions, M. Marillier fait des conférences sur les *Religions des non-civilisés* où il s'attache principalement à dégager la psychologie religieuses impliquée dans la masse, en apparence incohérente, en réalité pleine de logique ignorante et naïve, des phénomènes qu'on doit ranger dans cette catégorie. Nous espérons que les circonstances permettront à notre gouvernement de compléter à ces divers égards le cycle historique dont l'étude particulière nous est confiée. Nous osons affirmer toutefois que, telle qu'elle est déjà organisée, la Vme section présente

un ensemble de cours dont il serait difficile de trouver ailleurs l'institution similaire et même l'approximation.

Les satisfactions et les encouragements n'ont pas fait défaut. Une moyenne de 120 étudiants, recrutés dans les diverses écoles de haut enseignement, ou libres de toute attache universitaire, ont suivi avec assiduité des cours que ne couronnait aucun examen, aucun diplôme d'utilité immédiate. Le titre d'« Elève des Hautes Etudes », purement honorifique, supposant seulement en faveur du diplômé le goût de la science et le zèle déployé pour l'acquérir, offre une récompense très platonique aux jeunes pionniers désireux de suivre la trace des maîtres qui leur montrent par le fait comment et à quelles conditions elle s'acquiert.

D'autre part, cet ordre d'études a désormais conquis sa place parmi les sciences dont le public instruit se préoccupe. Depuis neuf ans une *Revue d'Histoire des Religions*, dirigée d'abord par M. Maurice Vernes, puis par M. Jean Réville, compte parmi les recueils les plus sérieux et les plus estimés du monde savant. Sa création est due à l'initiative de M. Guimet que des voyages prolongés en Extrême-Orient ont mis à même d'apprécier l'utilité et l'intérêt des recherches religieuses, en dehors de toute propagande confessionnelle et dogmatique. C'est à lui que la ville de Paris doit l'érection du beau *Musée des Religions* qui s'élève sur la place d'Iéna. Les savants et les amateurs y trouvent une superbe collection des symboles, des images religieuses, des objets caractéristiques des religions diverses qui se partagent l'humanité et son histoire. Il n'est pas encore au complet, mais il se complète peu à peu grâce aux sacrifices de son fondateur et à la coopération de son conservateur, M. de Milloué. Nous ne pouvions dans cet exposé nous taire sur l'existence et les promesses de cette remarquable fondation qui vaut à la Ve section des Hautes Etudes un Musée spécial, son Musée proprement dit.

Nous osons par conséquent affirmer que, sur le champ longtemps trop négligé parmi nous des études d'Histoire

religieuse, la France a réparé le temps perdu. Nous pouvons nous en réjouir. Car l'intérêt que ces études éveillent et l'orientation nouvelle qu'elles impriment aux idées générales seront un des traits saillants du XIXe siècle aux yeux de la postérité.

Paris, décembre 1888.

ALBERT RÉVILLE.

LE CLASSEMENT

DES ŒUVRES DE PHILON

Par M. L. Massebieau.

INTRODUCTION

La nécessité de connaître Philon, si l'on veut analyser les origines de la pensée chrétienne, est de plus en plus généralement admise. Mais avant d'étudier ses œuvres il faut les avoir classées. C'est le travail que j'entreprends aujourd'hui. Il constitue, à proprement parler, la première partie du mémoire que j'ai promis il y a un an sur la chronologie des œuvres de Philon [1]. Cependant il se suffit à lui-même. J'espère y faire voir que si notre auteur avait l'âme mystique c'était un esprit lucide, et ainsi ne pas être inutile à ceux qui se sentiraient attirés vers lui mais qui considèrent encore son nom comme le symbole de la confusion et de la contradiction. Peu d'hommes au contraire ont connu mieux que lui l'art de composer et ont divisé plus logiquement leurs ouvrages.

1. A la fin de mon étude sur *le traité de la vie contemplative et la question des thérapeutes*, Paris, Leroux 1888 (extrait de la *Revue de l'histoire des religions* 1887 nos 2 et 3).

Je ne veux pas faire ici l'histoire du désordre dans lequel les siens nous sont arrivés et de la manière dont on a peu à peu diminué ce désordre, en l'augmentant aussi quelquefois par des retours en arrière. Il y faudrait un volume et je dois courir au plus pressé.

Depuis l'édition de Mangey l'Allemagne seule a continué ce travail de classement. En 1886 M. Schürer a résumé sur certains points et complété pour quelques autres les résultats de ses devanciers, dans le second volume de son *histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ* [1]. Il l'a fait avec une clarté et en même temps avec une abondance de sûrs renseignements bibliographiques, qui sont admirables. Mais sa connaissance des œuvres de Philon (je suis obligé de le dire avec mon respect pour son mérite et ma reconnaissance pour ses obligeants procédés) [2] n'était pas encore assez avancée pour le garantir contre certaines chances d'erreur. Quand j'ai eu connaissance de son catalogue j'ai cru d'abord que la peine de publier le mien m'était épargnée : j'ai vu bientôt qu'il n'en était rien.

La vie de Philon s'est employée à expliquer le Pentateuque, à recruter des prosélytes, à combattre l'apostasie, à défendre sa nation calomniée et ses compatriotes juifs d'Alexandrie privés de leurs droits. J'aurais pu en conséquence diviser mon classement en deux parties : I *explication du Pentateuque;* II *activité missionnaire et polémique*. Pour plus de clarté j'en ajoute une troisième : *ouvrages philosophiques*. Elle fait réellement partie, à mon sens, de l'activité missionnaire. Mais, à cause des nécessités de l'exposition,

1. *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* p. 831-866.

2. M. Schürer, informé que je cherchais inutilement en librairie : Grossmann *de Philonis Iudaei operum continua serie et ordine chronologico* (pars I 1841 ; pars II 1842), a bien voulu me faire envoyer l'exemplaire de la bibliothèque de l'université de Giessen. Je lui en renouvelle ici mes remercîments ainsi qu'à l'administration de la bibliothèque.

j'ai dû la mettre à part et en dernier lieu. J'ai aussi cédé quelquefois à cette sorte d'exigences pour l'ordre des ouvrages de chaque classe.

Ma première partie qui a pour titre général *explication du Pentateuque*, comprend les *questions et solutions*, le *commentaire allégorique* et l'*exposition de la loi*.

Pour les *questions et solutions* je me borne à un sec procès-verbal de leur état de ruine. Pour le *commentaire allégorique* on verra qu'il est une histoire des progrès de l'âme jusqu'au type du sage accompli, Moïse [1], et que sa dernière section n'est pour ainsi dire qu'annoncée ou ne nous est pas parvenue. Ce commentaire (qui embrasse dans son unité plus d'ouvrages partiels qu'on n'y en a mis jusqu'à présent) contient actuellement dans son intérieur un grand nombre de lacunes dont on peut le plus souvent retrouver au moins l'idée capitale, grâce aux indications données avant ou après ces lacunes par Philon lui-même. Pour l'*exposition de la loi* je crois pouvoir aussi dire que j'en ai retrouvé le plan et que j'ai, par des raisons nouvelles, justifié Gfrœrer qui sans l'avoir saisi, mais guidé par son sens historique, avait rejeté de ce dernier groupe des livres qui ne doivent pas en faire partie et que M. Schürer y a remis.

Dans ma deuxième partie, *activité missionnaire et polémique*, j'ai rangé : 1° le *Moïse et ses dépendances*, parmi lesquelles je compte les livres qu'il a fallu ôter de l'*exposition de la loi;* 2° les Ὑποθετικά, dont je ne pourrais mieux comparer le sujet qu'à celui des livres de Josèphe *contre Apion* et qui, par leur titre comme par leur contenu, me paraissent, malgré l'autorité de Bernays, être autre chose que « des conseils, des recommandations »; 3° l'*apologie des Juifs* et le traité de la *vie contemplative*. Je continue à en admettre l'au-

1. Il faut se souvenir ici du προκόπτων stoïcien. Philon emploie couramment ce mot de προκόπτων.

thenticité et à les considérer comme des livres consécutifs. 4° L'*ambassade* et le *Flaccus*. Je sépare au contraire ces deux ouvrages qui traitent en partie le même sujet mais pour des lecteurs différents et avec un but différent. Reprendre plus d'une fois le même fond mais afin de le considérer sous un autre aspect et de le présenter à une autre classe de lecteurs est en effet une coutume de Philon, comme on le voit par ses quatre ou cinq [1] ouvrages sur le contenu du Pentateuque. L'*ambassade* m'a paru être, avec ses lacunes, le reste des cinq livres dans lesquels Eusèbe lisait l'histoire des maux des Juifs sous Caïus.

Enfin j'ai composé la troisième partie de ce classement, *ouvrages philosophiques :* 1° avec les traités de l'*esclavage de l'insensé* et de la *liberté du sage*, dont le premier est perdu; 2° avec les traités sur la *Providence* et l'*Alexandre*. J'ai essayé, par une minutieuse analyse du traité de la *liberté du sage*, de montrer qu'il a un but sérieux et un plan très régulier, mais qu'il a été troublé en deux endroits par une interversion et une interpolation, cette dernière étant peut-être un fragment du traité perdu sur l'*esclavage de l'insensé*. Le premier des traités de la *Providence* m'a paru plus que suspect; quant au second et à l'*Alexandre*, si j'admets que pour le corps ils sont de Philon, je me défie beaucoup de leur encadrement qui, pour l'*Alexandre*, nous est arrivé en mauvais état et pour tous les deux a peut être été remanié ou même imaginé en partie, probablement par l'auteur de la version arménienne. J'ai rejeté avec Bernays le traité de l'*incorruptibilité du monde* et par conséquent celui du *monde*.

Je n'ai pas pu d'ailleurs examiner toujours la question d'authenticité d'une manière complète. Pour les ouvrages incontestés ou qui n'ont pas été contestés sérieusement, je

1. Cinq si on y met les Ὑποθετικά.

e l'ai pas posée. Pour d'autres, comme le traité sur *la liberté du sage* et le *Flaccus*, il faut attendre le contrôle du lassement chronologique.

Les œuvres de Philon se trouvent actuellement contenues ans les éditions partielles suivantes : I *Texte grec :* 1° pour a presque totalité de ce qui nous en est parvenu, Mangey, ondres, 1742, deux volumes grand in-folio [1]; 2° pour le *e festo cophini* et *de honorandis parentibus*, Angelo Maï, 818 et 1831; 3° pour les fragments, Harris, *fragments of hilo*, 1886; 4° pour un meilleur texte de certains traités, ischendorf, *Philonea*, 1868. — II *Versions arméniennes*, vec une traduction latine de l'éditeur, Aucher, 1822, 1826. — III *Ancienne version latine* d'une partie des *questions sur a Genèse*, édition de 1520 et autres du XVIe siècle. — L'édition Tauchnitz, qui contient Mangey, Maï, Aucher, l'ancienne version latine, est l'instrument de travail le plus écent et, malgré quelques fautes typographiques, le plus ommode.

Une nouvelle édition des œuvres de Philon est à faire. Il audrait commencer par classer les manuscrits. J'ignore si je ourrai jamais entreprendre cette tâche. Pour le moment, je ne suis contenté de consulter au besoin, comme on le verra, eux de la Bibliothèque nationale. Une description tout à ait exacte de leur contenu n'a pas encore été publiée. Ainsi e n° 435 (XIe s., ancien 2251, cité sous ce n° par Mangey) ontient le traité de la *vie contemplative* (Φίλωνος ἱκέται ἢ περὶ ρετῶν δ') que les catalogues omettent jusqu'à présent. (Cette mission remonte, ainsi que je l'ai constaté, aux catalogues nanuscrits du XVIe siècle. Elle vient sans doute de ce que *'ambassade* qui précède la *vie contemplative* a pour titre

1. La Bibliothèque de l'Ecole normale supérieure a bien voulu mettre deux fois e Mangey à ma disposition pour une assez longue période, en 1883 et 1885. Je lui en adresse ici mes remerciements.

Φίλωνος ἀρετῶν α', etc.) De même encore dans le 435, sous le titre de περὶ εὐγενείας, ce qu'on trouvera c'est seulement une partie du second paragraphe de ce traité, puis des fragments de *Moïse*, III, §§ 19-20, 29-30, 31, et deux pensées détachées. Enfin les 433 et 434 (XVIe siècle) contiennent sous le titre περὶ φιλανθρωπίας une bonne partie du περὶ μετανοίας, sans séparation d'aucune sorte entre les deux traités. J'ai collationné les manuscrits de la *vie contemplative* qui se trouvent à la Bibliothèque nationale et j'en publierai les variantes si les circonstances me le permettent. Peut-être essaierai-je, à cette occasion, en m'aidant du catalogue des autres bibliothèques, une ébauche du classement par familles des manuscrits philoniens de la Bibliothèque nationale.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXPLICATION DU PENTATEUQUE

Chapitre I. — *Les questions et solutions.*

Philon s'était proposé d'expliquer aussi brièvement que ıssible [1], par une suite de demandes et de réponses [2], qui rmaient ou à très peu près un commentaire continu [3], le sens téral et le sens allégorique des cinq livres du Pentateu- ıe. Cet ouvrage, adressé à des disciples d'origine juive ou ·ecque, on ne peut le dire, mais familiers avec la littérature ·ecque [4], me paraît contenir, à mesure qu'il se poursuit, ıe interprétation symbolique de plus en plus profonde.

C'est par un seul passage, mais dont le sens est très net, ıe nous savons que Philon avait le projet d'aller, dans ·s *questions et solutions*, jusqu'au bout du Pentateuque [5].

1. *Quaest. in Exod.* II, § 84 : « Nobis tamen verborum paucitas amabilis est. »
2. Voir dans la littérature grecque ordinaire les *questions homériques* ou tres, ἀπορήματα, προβλήματα, ζητήματα καὶ λύσεις. — Voir aussi la *vie con-* nplative § 10 « ζητεῖ τις », etc.
3. Il manque dans l'intérieur des livres quelques passages avec leur explication. ne puis décider dans l'état actuel du texte si c'est par l'intention de l'auteur, s'il y a lacune.
4. Fréquentes citations de philosophes et d'Homère; locutions mythologi- es, etc.
5. *Quaest. in Gen.* IV § 123. « Quae vero ratio sit istorum dicetur, quum ıedictiones examinemus. » Ce sont les bénédictions qui se trouvent à la fin ı Deutéronome et du Pentateuque, et dont l'auteur vient de citer un passage.

Ce qui nous en est parvenu n'atteint pas la fin de l'Exode [1]. Eusèbe aussi n'en connaît rien au-delà de l'Exode [2], soit qu'en réalité l'ouvrage n'ait pas été poussé plus loin, soit que la suite eut déjà péri au IVe siècle.

Les *Questions et solutions relatives à la Genèse et à l'Exode* ne nous sont même arrivées que très partiellement; d'un côté par une version arménienne avec laquelle il faut mentionner un long morceau traduit du grec en latin antérieurement au XVIe siècle et qui fait double emploi avec une partie de cette version arménienne; de l'autre dans une quantité de fragments grecs, généralement très courts, mais qui sont utiles pour contrôler la même version [3].

D'après le témoignage des fragments, car Eusèbe se tait sur ce point, il y avait six livres de questions sur la Genèse [4]. La version arménienne, telle qu'elle nous est parvenue, en compte quatre, dont la numérotation ne concorde pas toujours avec celle des fragments du texte original qui leur correspondent pour le contenu. Les données du problème étant trop incomplètes, je ne chercherai pas à expliquer ces divergences et à décider si c'est à la version ou aux fragments qu'il faut demander la vraie division primitive.

Le premier des livres de la version explique Genèse II, 4-VI, 13. Il ne nous a donc pas conservé le commencement de la Genèse que Philon n'avait certainement pas négligé. Car on verra plus loin que les problèmes intéressants ne commençaient pas pour lui à se poser seulement après l'en-

1. Comme on le verra un peu plus loin. Cependant un fragment nous est parvenu comme une citation des *questions sur le Lévitique*. V. Harris, *Fragments of Philo Judaeus*, p. 75. Mais il est isolé (car je ne vois pas pourquoi M. Harris donne comme tiré des questions sur le Lévitique un second fragment d'une ligne, qui ne porte pas avec lui sa marque, et qui ne nous est parvenu que comme une citation des *questions sur la Loi*). Nous n'avons, d'autre part, aucune mention d'un pareil livre. Aussi sa réalité me paraît-elle, comme à M. Schürer (p. 837), très douteuse.

2. Il ne signale que les questions sur la Genèse et l'Exode. *Hist eccl.*, II, 18 §§ 1 et 5.

3. Voir la fin de l'introduction.

4. V. Harris p. 69a, 70b (par les lettres a et b je désigne la première et la seconde colonne de la page). V. aussi Schürer, p. 837.

droit de la Genèse où Dieu bénit le septième jour. Et dans nos *questions* même il dit expressément que la législation mosaïque doit être envisagée dans son ensemble ; que si on en dissocie l'harmonie et l'unité, tout devient absurde [1].

Le second livre, faisant immédiatement suite au premier, explique Genèse VI, 14-X, 8.

Le troisième est actuellement séparé du second par une lacune d'environ cinq chapitres [2] (Genèse X, 9-XV, 6). Un fragment grec qui se rapporte à Genèse XIV, 18 [3] nous confirme dans la pensée que cette lacune n'était certainement pas du fait de Philon. Le troisième livre explique Genèse XV, 7-XVII, 27.

Le quatrième explique Genèse XVIII, 1-XXVIII, 9. Là s'arrêtent à la fois la version arménienne et le long morceau latin qui court parallèlement à la seconde partie de ce quatrième livre de la version et qui le complète en un certain endroit [4].

Ce qui nous reste du cinquième et du sixième livre, se réduit à trois fragments grecs [5].

Les pertes relatives à l'Exode sont encore beaucoup plus considérables. Eusèbe connaissait cinq livres de questions sur cette partie du Pentateuque [6]. La version arménienne nous en a conservé deux. L'un explique Exode, XII 2-XII, 23 et n'est évidemment qu'un débris. L'autre, après un intervalle de huit chapitres, explique Exode XX, 25-XXVIII, 38.

1. *Quaest in Gen.* III, § 3 : « Est itaque legislatio (h. e. scriptura sacra), ut ita dixerim, vivens quoddam unitum : quod totum totis oculis nitide oportet circumspicere et universam intentionem universæ scripturae vere, certe et manifeste circumcernere, non dissecando harmoniam neque unionem disjungendo ; alias aliena omnino et absurda apparerent omnia. » V. le texte grec dans Harris p. 29 et dans Mangey II, p. 657.

2. On est obligé pour la clarté de l'exposition de se servir de la division des Écritures en chapitres et versets. Il est à peine utile de rappeler qu'elle est extrêmement postérieure au temps de Philon.

3. Le voir dans Harris p. 71-72.

4. Les deux versions sont parallèles du § 154 au § 245 et dernier. La version latine comprend de plus entre les §§ 195 et 196 de la version arménienne onze alinéas qui comblent la lacune Genèse XXVI, 20-XXVI, 35.

5. V. Harris, p. 69[b], pour le cinquième livre et pp. 69[a], 70[b] pour le sixième.

6. *Hist. eccl.*, II, 18, § 5.

Ici, de même que pour la Genèse, il n'y a pas toujours accord pour la numérotation des livres entre la version arménienne et les fragments.

En somme, il ne nous reste qu'une ruine des onze livres de *questions* sur la Genèse et sur l'Exode [1].

Chapitre II. — *Le commentaire allégorique de la Genèse.*

Les traités ou groupes de traités dont l'ensemble forme un *Commentaire allégorique de la Genèse* [2] ont pour les idées beaucoup de rapport avec les *questions;* mais la pensée en est généralement à la fois plus profonde et plus hardie. La matière, au lieu d'y être resserrée, s'y développe avec ampleur. Ce qui nous est parvenu de cet ouvrage nous a été à peu près entièrement conservé dans le texte grec [3] et occupe dans le second des deux grands in-folio de Mangey, 657 colonnes, en y comprenant les livres des *songes* [4]. C'est certainement l'œuvre la plus volumineuse de Philon. Elle a pour sujet l'histoire morale de l'âme humaine. Ici encore l'auteur s'adresse à des disciples de Moïse [5]. Il ne dit pas davantage s'ils sont Juifs d'origine ou Grecs : cela est évidemment pour lui secondaire. Ce qui lui importe, c'est qu'ils soient en état d'être initiés aux divins mystères, en d'autres termes, assez bien doués et instruits pour qu'il puisse leur exposer toute sa pensée. C'est aussi à des initiés que s'adressaient les

1. V. dans Harris, p. 12-68, les fragments grecs qu'il a pu mettre en regard des passages correspondants de la version arménienne. Les autres se trouvent p. 69-75.

2. De même Schürer, p. 838 : « Der grosse allegorische Commentar zur Genesis. »

3. Sauf le *de Deo* (voir plus loin) dont nous n'avons qu'une version arménienne.

4. On doit en effet les y comprendre, comme nous le verrons plus loin.

5. *Quod deter.*, § 24 : « Μηκέτ' οὖν ἀπορῶμεν... οἱ Μωϋσέως γνώριμοι ». *Quis rerum div. h.* § 16 : « τοῖς δὲ Μωϋσέως γνωρίμοις ἡμῖν ».

questions et solutions [1]. On cherchera donc préférablement la doctrine de Philon dans ces deux ouvrages et avant tout dans le Commentaire.

D'ailleurs la métaphysique n'y a place que parce qu'elle est indispensable dans un système de morale où le but de l'âme est l'union avec Dieu. L'auteur est moins un docteur qu'un guide désireux de conduire les âmes des disciples de Moïse, y compris la sienne propre (car il se met constamment au rang des imparfaits [2]), jusqu'au plus haut degré de développement qu'elles puissent atteindre. Progressant lui-même, il indique les étapes du progrès. On reconnaît une des idées stoïciennes et l'on pense à Sénèque [3].

Philon trace cette voie de l'âme avec le secours du Pentateuque dans lequel il découvre, par les règles d'une méthode spéciale ou par des coups d'une inspiration dont il se croit favorisé [4], un sens symbolique continu, toutes les parties du texte sacré se répondant à ses yeux dans un ordre parfait [5]. Quant au sens naturel, dont les *questions* commençaient ordinairement par rendre compte avant d'aborder l'interprétation allégorique, il est presque toujours rejeté du commentaire sur la Genèse et la plupart du temps comme ridicule ou absurde [6]. Ici pour Philon, c'est seulement de l'âme qu'il s'agit à peu près partout sous le voile d'une allégorie qui doit expliquer d'une manière psychologique aussi bien

1. Pour le Commentaire il y aurait trop à citer. Pour les *questions*, voir *quaest. in Gen.*, IV, §§ 140, 143 et la théorie de la discipline du secret, § 8 (cf. §§ 69, 204, 206).

2. *Alleg.* III, § 74 : « ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ». — *Post. Caini*, § 52. — *Plant. Noe*, § 22 : τοῖς μήπω τελειωθεῖσιν ἡμῖν ». — *Ebr.*, §§ 14, 15. — *Mut. nom.*, § 4 : « ἡμᾶς τοὺς φαύλους ».

3. Ainsi *Consolatio ad Helviam*, § 5 : « Quid ergo? sapientem me esse dico? minime », etc.

4. *Cherub.* § 9. — *Sobr.* § 7. — *Migr. Abr.* § 7.

5. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

6. Ici encore les exemples d'un fait si connu seraient trop nombreux à donner. On sait peut-être moins que dans les *questions* le sens littéral est aussi plusieurs fois rejeté. Voir *Quaest. in Gen.* I §§ 8, 10, 87 ; et avec un certain dédain II, § 79 « Qui litteralem i vinarum litterarum naturam inquirunt, sic etc... Utcumque ipsis placet, sentiant isti, opinionis suae ratione ducti. Nobis tamen, qui mentalem in his sensum quaerimus » etc.

la création, le paradis, le déluge que les vies des personnages [1].

L'auteur se proposait de commencer par décrire la formation de cette âme, puis de la conduire d'états en états, à travers ses chutes, jusqu'à la perfection que représente le type de Moïse. Pour réaliser ce projet il devait nécessairement étendre son commentaire au-delà des limites de la Genèse.

On a bien observé que le but de ce commentaire était plus psychologique et moral que métaphysique, mais personne n'y a vu, que je sache, une *histoire continue* de l'âme [2], la description des progrès vers la sagesse du προκόπτων [3], du *proficiens*, comme l'appelaient les stoïciens romains. La faute en est peut-être pour une part à Philon lui-même, à son habitude de suivre un plan sans l'avoir complètement indiqué d'avance. Cependant on peut saisir son intention générale si, sans se laisser rebuter par l'étrangeté de l'allégorie ni égarer par la surabondance des développements normaux ou des digressions, on chemine pas à pas dans l'intérieur de cette suite de traités que réunit extérieurement le texte sacré dont ils sont le commentaire; si on les considère, quelque sinueux que paraisse d'abord leur ensemble, comme un édifice dont la disposition générale doit être cherchée et non comme une carrière dont il n'y a qu'à extraire des matériaux pour les arranger ensuite dans l'ordre ordinaire des systèmes philosophiques.

D'ailleurs, quoique l'auteur ne nous mette pas d'avance le fil en main (peut être en partie parce que nous avons perdu, comme on le verra, le commencement de son grand ouvrage), il lui arrive de donner sur son but et sur sa route

1. M. Schürer p. 839 dit avec raison que le Commentaire est au fond une psychologie et une morale. Mais il se trompe en ne considérant que l'allégorisation psychologique des personnages de la Genèse. Cette erreur aura, comme on le verra tout à l'heure, des conséquences pour la conception générale du Commentaire.

2. Ainsi M. Schürer ne dit rien de pareil.

3. V. le Commentaire *passim* sur le προκόπτων.

des indications précises, dont l'une [1] est d'un intérêt capital. Je crois qu'on peut, en les combinant avec les résultats d'une lecture suivie, dégager sans témérité le plan suivant que je justifierai au fur et à mesure.

1° Formation, dans le monde intelligible, de l'idée des deux principales parties de l'âme, c'est-à-dire de l'idée de l'intelligence et de celle de la sensation *(hexaméron)*. 2° Formation de l'homme particulier; sa chute; apparition passagère du bien; le mal permanent dans la nature humaine *(allégories)*. 3° La bonté de Dieu avait mis dans l'homme une semence durable de vertu. Cette semence se développe jusqu'à la formation de la justice dans l'âme *(première décade)*. 4° Progrès de l'âme de la formation de la justice à celle de la sagesse *(seconde décade)*. 5° De la formation de la sagesse à son complet épanouissement *(hebdomade)*.

Dans ce qui nous est parvenu du Commentaire la dernière section n'est pour ainsi dire qu'annoncée. Je n'ai pas à chercher maintenant si Philon avait ou non terminé ce grand ouvrage, et, dans le dernier cas, s'il avait lui-même renoncé à l'achèvement de son projet ou si la mort l'avait surpris en plein travail. De plus, ce qu'il en a écrit ne nous est parvenu qu'avec des lacunes. Elles sont même si nombreuses qu'on a pu soutenir avec apparence de raison qu'à partir d'un certain moment il n'avait plus eu l'intention de faire un commentaire continu et qu'il s'est dès lors borné à expliquer les parties de la Genèse qui lui semblaient les plus dignes de son attention [2]. Je devrai, en dénombrant les traités dont notre commentaire se compose, examiner de très près cette hypothèse qui se recommande par le nom de son auteur. Et même l'objet principal des pages suivantes sera surtout de montrer que les lacunes du Commentaire sont dues à l'œuvre destructrice du temps. Je ne m'occuperai de la pensée de Philon qu'autant qu'il le faudra pour établir son plan ou

1. *Post. Caini* §§ 50, 51.
2. Schürer p. 843.

la continuité des traités qui le réalisent. Quant à l'ordre dans lequel ils se succèdent je n'aurai aucune remarque à faire, cet ordre étant donné par la suite du texte de la Genèse et ayant été tout à fait suivi par Mangey.

Le commentaire du premier chapitre de la Genèse, qui raconte la création du ciel et de la terre ne nous est pas parvenu. Car, ainsi qu'on le verra au chapitre suivant, le traité sur la *création du monde* fait partie d'un autre groupe. Il y a cependant des raisons de croire que Philon avait commencé son Commentaire avec le début même de la Genèse. Cette première section de la Genèse a pour lui un nom : il la désigne sous le titre d'hexaméron [1]. Certaines parties du Commentaire nous font connaître l'interprétation qu'il en donnait et qui forme logiquement le premier chapitre de sa psychologie. Nous y voyons comment dans l'Hexaméron le ciel et la terre représentent les *idées* de l'intelligence et de la sensation, les astres du ciel les idées des productions de l'esprit et les bêtes de la terre les idées des passions [2], la création intelligible ayant été formée sur le modèle de la création sensible. Notre auteur, avec son goût pour l'ordre logique, n'a-t-il pas dû commencer son explication par le commencement de sa psychologie en même temps que par le commencement de ce texte sacré dont toutes les parties formaient pour lui un ensemble? De plus, le début actuel du Commentaire indique à la fois un résumé et une suite. « *Et les cieux et la terre furent achevés ainsi que tout leur monde.* Ayant dit auparavant la naissance de l'intelligence et de la sensation, maintenant il marque l'achèvement de l'une et de l'autre. Ce n'est pas l'intelligence individuelle ni la sensation particulière dont il dit qu'elles ont pris leur achèvement : mais il s'agit de leurs idées, de celle de l'intelligence et de celle de la sensation. D'une manière symbolique il ap-

1. *Allég.* II § 4 « ἐν τῇ ἑξαημέρῳ ». On connaît l'*hexaméron* de s. Basile.
2. *Allég.* II § 4. Voir aussi *de prof.* § 34 sur l'intelligence représentée par le ciel et la sensation par la terre.

pelle l'intelligence ciel, parce que les natures intelligibles sont dans le ciel et la sensation terre parce qu'elle a eu en partage une composition grossière et comme terrestre. Le monde de l'intelligence comprend l'ensemble des choses incorporelles et intelligibles; celui de la sensation les choses corporelles et en un mot sensibles [1]. » Il ne faut pas s'étonner que si Philon a déjà donné cette explication dans l'Hexaméron, il ne nous avertisse pas ici qu'il la répète. C'est assez sa coutume ici de redire les choses comme s'il les disait pour la première fois [2]. On l'a excusé par la longueur du Commentaire. D'ailleurs la répétition fait partie de sa méthode pédagogique [3], et quatre pages après l'endroit que je viens de traduire il nous apprendra encore que le ciel signifie l'idée de l'intelligence et la terre celle de la sensation, sans ajouter « comme je l'ai dit plus haut [4]. »

Ainsi tout nous invite à admettre que les livres des *allégories* qui commencent actuellement le Commentaire étaient à l'origine précédés d'une première section qui ne nous est pas parvenue et qui portait le titre d'*hexaméron* [5]. Ce n'est pas l'avis de M. Schürer. Sa première raison est que le Commentaire devait commencer avec l'histoire de l'homme et que celle-ci ne commence qu'au second chapitre de la

1. *Allég.* I, § 1.

2. Ainsi l'allégorie du Paradis est de nouveau expliquée, *plant. Noe* §§ 8-10 comme s'il n'en avait jamais été question auparavant.

3. Voir la théorie pédagogique de la répétition *vit. cont.* § 10. Je n'ai pas en ce moment sous la main d'autre passage.

4 *Allég.* I § 9.

5. D'après *allég.*, II, § 4, « πρότερον μὲν ἐν τῇ ἑξαημέρῳ ». Remarquer aussi le titre des *allégories* « allégories des saintes lois qui viennent après l'hexaméron ». *Plant. Noe*, § 28, dit autrement : « ἐν τῷ καταλόγῳ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως ». — C'est dans l'*hexaméron* que j'inclinerais à ranger le livre perdu des *Nombres* (*Mos.*, III, § 11; *quaest. in Gen.*, IV, § 110; cf. *opif. mund.*, § 16) s'il était cité quelque part dans le *commentaire*. Grossmann (I, p. 24) qui en fait d'ailleurs un livre isolé, le rapporte bien à Gen., I, 14-19, et cite à ce sujet avec raison *Plant. Noe*, § 28, où la manifestation de la nature des nombres est rapportée au quatrième jour. De plus, ils font évidemment partie du monde idéal. J'hésite cependant parce que ce livre n'est jamais mentionné dans ce qui nous reste du Commentaire, et parce que je ne suis pas sûr qu'il se rapportait suffisamment dans son ensemble à l'allégorisation psychologique du Commentaire.

Genèse. J'ai montré le contraire. L'erreur de M. Schürer sur ce point vient de ce qu'il n'a pas remarqué que la création du monde a sa place dans l'allégorisation psychologique de Philon. Quant à l'analogie avec les procédés du midrasch rabbinique qu'il invoque aussi pour justifier la manière abrupte dont le Commentaire aurait commencé d'après son hypothèse, cet argument ne me paraît pas valable, parce qu'il ne tient pas compte des exigences d'un esprit façonné à la grecque et s'adressant à des lecteurs grecs ou pénétrés de l'atmosphère grecque [1].

L'*hexaméron* réalisait la première partie du plan que nous avons essayé de mettre en lumière. La seconde partie, formation de l'homme particulier, sa chute, apparition passagère du bien, permanence du mal dans la nature humaine était exposée dans les *allégories des saintes lois* [2]. Celles-ci se divisaient au moins en huit livres, dont les quatre derniers ont aussi des titres particuliers [3].

Le premier commente Genèse, II, 1-17, c'est-à-dire surtout le récit du paradis et la défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Le second commente Genèse, II, 18-III, 1ᵃ, l'homme nommant les animaux, son sommeil, la formation de la femme, l'introduction du serpent.

Entre le second livre et le troisième est une lacune qui comprend Genèse, III 1ᵇ-III 8ᵃ. La femme tentée par le serpent mange du fruit de l'arbre et en donne à son mari. Ils reconnaissent leur nudité et se font des ceintures de feuilles de figuier. Ils entendent la voix du Seigneur dans le pa-

1. V. Schürer, p. 840. Origène, dans ses homélies sur la Genèse, avait, pour expliquer la création, repris l'allégorisation psychologique de Philon. « Primum cœlum quod spiritale diximus mens nostra est. » Migne, t. XII, p. 147. Pour les passions, p. 152.

2. Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι.

3. Il y en avait neuf d'après la manière dont sont cités certains fragments. Voir Harris, p. 82ᵃ et Schürer, p. 842. Les quatre derniers, qui ont aussi des titres particuliers, sont, d'après les titres latins usuels : *De cherubim, de sacrificiis Abelis et Caini, de eo quod deterius potiori insidiatur, de posteritate Caini.*

radis. Ce passage s'explique en très grande partie par d'autres endroits du Commentaire et vient naturellement à la suite de l'exposition psychologique qui le précède. Il signifie en effet qu'une fois que Dieu eut tiré de l'intelligence de l'homme particulier la faculté de sentir ou sensation qui (conformément à la théorie stoïcienne) s'y trouvait en puissance, et qu'ensuite il eut aussi tiré les passions de leur état virtuel (c'est là que le texte de Philon nous abandonne), la faculté de sentir, représentée par la femme, excita au moyen du plaisir, représenté par le serpent, l'intelligence dont le type est l'homme. L'intelligence prit alors connaissance des choses sensibles et s'y plût. Mais en cédant à l'attrait du plaisir que lui procurait la connaissance du monde extérieur, elle se sépara des vertus (figurées par le paradis) au milieu desquelles elle vivait auparavant [1]. Quant à la ceinture de feuilles de figuier, nulle part le Commentaire, dans son état actuel, ne nous en explique le sens. D'après les *questions*, elle signifierait que le plaisir est nécessairement précédé et suivi de douleurs [2]. En résumé, après la production des parties de l'âme venait la description de leur mise en jeu, c'est-à-dire de l'acte de la perception extérieure, lequel ne put avoir lieu sans que l'homme succombât à l'attrait du plaisir que lui procurait cette perception. L'auteur a donc certainement commenté ce texte qui continuait son exposition psychologique par une explication qui lui était familière. Et c'est à la fin du second livre des allégories qu'il a dû le commenter, car ce second livre est très court [3].

1. V. *Allég.*, II, § 16; *allég.*, III, § 18.
2. *Quaest. in Genes.*, I, § 41.
3. D'après M. Schürer (p. 840), les deux premiers livres des *allégories* n'en auraient en réalité formé qu'un, parce que mis ensemble, ils ne sont pas encore aussi longs que le troisième, et parce que ce troisième, d'après Mangey, est appelé second dans tous les mss. J'évite, autant que possible, d'entrer dans les discussions relatives au nombre des livres, car elles me paraissent aussi delicates que peu importantes. Je dirai cependant que le premier argument est bien affaibli par le fait de la lacune que M. Schürer reconnaît aussi. Quant au second, M. Schürer aurait peut-être hésité à le présenter s'il avait connu les mss. autrement que par le témoignage de Mangey. En effet, dans le 433 de Paris, le seul

Le troisième commente Genèse, III, 8b-19, c'est-à-dire surtout Dieu punissant l'homme et la femme après avoir maudit le serpent.

Venait ensuite le quatrième livre dont il ne reste, comme je l'ai dit, que quelques fragments [1]. Il devait commenter Genèse, III, 20-23. Adam donne à sa femme le nom d'Eve. Dieu leur fait à l'un et à l'autre des tuniques de peau. Il chasse l'homme du jardin d'Eden pour qu'il cultive la terre. Cela s'explique encore par d'autres endroits du Commentaire et fait très bien suite au troisième livre. On y avait vu Dieu maudire le plaisir séducteur de l'intelligence et celle-ci dorénavant devait ne plus se laisser dominer par les sensations sous peine d'être extrêmement malheureuse. Le quatrième livre peignait ce malheur. En effet, par Adam appelant sa femme Eve, c'est-à-dire vie, il faut entendre que l'intelligence terrestre, admiratrice de la sensation, appelle vie cette sensation qui est au contraire la mort de l'âme [2]. Quant aux tuniques elles doivent être l'imagination et l'opinion, c'est-à-dire les jugements erronés formés par l'âme tombée sous l'empire des sensations, et enveloppant cette âme comme des tuniques [3]. Enfin le Seigneur envoie Adam cultiver la terre. Dieu est appelé ici le Seigneur à cause du châtiment qu'il inflige [4]. Il envoie Adam cultiver la terre, c'est-à-dire être asservi au corps et à ses plaisirs [5], car il n'y a pas en réalité de plus grand malheur qu'une vie de plaisirs [6]. Le

qui ait des livres des *allégories*, ce n'est pas seulement le troisième livre, c'est aussi le premier qui est appelé second. Et, d'après Mangey lui-même (I, p. 66), dans le *Medicens*, le second livre des allégories serait aussi intitulé λόγος B, avec raison me semble-t-il. De plus le troisième, comme M. Schürer lui-même (p. 841) le reconnaît après Mangey, est généralement cité par le *Johannes mon. in*, c'est-à-dire le ms. connu sous le nom de *Rupefucaldinus* (v. Harris), comme troisième. Je lui laisserai donc ce titre de troisième sans aucun scrupule.

1. Voir Harris, p. 6-8.
2. *Quis rerum div. h*, § 11.
3. Cf. *Alleg.*, II, § 15. Le cinquième fragment dans Harris : « φασί τινες ». etc. se rapporte à ces tuniques. Pour Gen., III, 22, voir *Quaest. in Genes.*, I, § 55 fin.
4. *Alleg.*, I, § 30.
5. *Agric.* § 5.
6. C'est un des lieux communs du Commentaire.

double témoignage de la suite des idées et de l'existence des fragments, en faveur de la réalité de ce quatrième livre, est d'ailleurs confirmé par un passage d'un livre postérieur du Commentaire, Philon, en effet, arrivé à Caïn travaillant la terre, avertit [1] qu'il a expliqué cette expression dans les livres précédents. Or, nous venons de le voir, c'est logiquement au quatrième livre qu'il avait dû l'expliquer.

Après la chute, le bien n'apparaît dans l'âme humaine que pour en disparaître presque aussitôt. C'est ce qu'exprime le type d'Abel tué par Caïn qui, lui, n'est pas mis à mort et figure ainsi la permanence du mal dans notre nature. Nous n'avons à constater, dans les quatre traités où ces idées se développent qu'une lacune, Genèse, IV, 5-7 : l'Eternel n'agrée pas l'offrande de Caïn et lui reproche d'être abattu pour cela. J'admets, comme M. Schürer, que les pages perdues pouvaient faire partie du livre sur *Les sacrifices d'Abel et de Caïn* ou peut-être même former un livre à part [2].

Nous sommes arrivés à la quatrième section. C'est à partir de ce qui la concerne que nous avons sur le plan de l'auteur des indications de l'auteur lui-même, en particulier dans un passage capital du dernier livre des *Allégories*. Il faut le citer : « Mais Seth, comme étant un germe de vertu humaine n'abandonnera jamais la race des hommes, mais d'abord il se développera jusqu'à la décade, nombre parfait, conformé-

1. *De sacrif. Abel*, § 12. Τί δέ ἐστι τὸ « τὴν γῆν ἐργάζεσθαι » διὰ τῶν προτέρων βιβλίων ἐδηλώσαμεν. Il est naturel de penser que Philon renvoie à un livre précédent du *Commentaire*. Je ne serais pas obligé de faire cette remarque si Grossmann (*De Philonis Judaei operum continua serie*, I, p. 10-11, cf. p. 14-15), n'avait eu l'étrange idée que Philon renvoie ici aux *questions* (*Quaest. in Genes.*, II, § 66), ou la même explication est donnée. C'est supposer gratuitement que Philon faisait ses renvois avec la plus grande confusion. Au contraire, il se sert souvent de cette expression ou d'expressions tout à fait analogues pour des renvois indubitables à des parties précédentes du Commentaire. Ainsi : *Plant. Noe*. § 1 : « ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ. » — *Ebr.*, § 1 : « ἐν δὲ πρὸ ταύτης βιβλίῳ. » — *Sobr.*, § 1 : « πρότερον ». — *Quis rer. div. h.*, § 1 : « ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βιβλίῳ ». — *De profug.*, § 1 : « ἐν τῷ προτέρῳ ». Ajoutons encore *Somn.* I, § 1 : « ἡ μὲν πρὸ ταύτης γραφή ».

2. Ce qui nous donnerait les neuf livres, à moins qu'il n'en faille couper un en deux. On me dispensera de chercher lequel.

ment à laquelle se forme le juste, Noé. Ensuite à partir de son fils Sem, s'accomplit une seconde et meilleure décade à laquelle Abraham le croyant donne son nom. En troisième lieu et avec une perfection supérieure à celle de la décade vient l'hebdomade, d'Abraham à Moïse le sage complet... Dieu donne aux uns pour origine la fin des autres... etc. [1] »

Notre quatrième section comprend le développement de la vertu dans l'âme humaine, depuis Seth qui en représente le germe jusqu'à Noé qui figure le moment où se forme la justice [2]. Cette période est appelée première décade, à cause des vertus du nombre dix, et parce que d'Adam à Noé, en les comptant l'un et l'autre, il y a dix patriarches [3]. Le type de Noé sera l'objet d'une étude très détaillée. Ce qui nous reste de cette section est contenu dans six traités qui ont chacun leur titre particulier [4]. Ils ne sont jamais désignés comme des livres des *Allégories des saintes lois,* dénomination qui paraît n'avoir été appliquée qu'aux livres du groupe précédent. C'est à partir de ce moment que Philon, d'après M. Schürer, aurait renoncé à expliquer la suite de la Genèse sans interruption, et se serait contenté d'en commenter certains passages, d'ailleurs toujours dans le même esprit. Je ne puis souscrire à cette hypothèse. Commençons l'examen de notre quatrième section.

1. *De poster. Caini*, § 50... *ὁ δὲ Σήθ ἅτε σπέρμα ὢν ἀνθρωπίνης ἀρετῆς οὐδέ-ποτε τὸ ἀνθρώπων ἀπολείψει γένος, ἀλλὰ πρῶτον μὲν παραύξησιν ἄχρι δεκάδος, ἀριθ-μοῦ τελείου λήψεται, καθ' ἣν ὁ δίκαιος Νῶε συνίσταται· δευτέραν δὲ καὶ ἀμείνω τῆς ἀπὸ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ Σήμ, ἑτέραν δεκάδα τελευτῶσαν, ἧς Ἀβραὰμ ὁ πιστὸς ἐπώνυμος· τρίτην δὲ καὶ τελεωτέραν δεκάδος ἑβδομάδα ἀπὸ τούτου μέχρι Μωϋσῆ τοῦ πάντα σοφῶς παρήκουσαν.* » Et § 51 : « *Σκόπει δὲ τάς τε πρὸς βελτίωσιν ἐπιτάσεις τῆς ἁπλήστου καὶ ἀκορέστου τῶν καλῶν ψυχῆς, καὶ τὸν ἀπερίγραφον τοῦ θεοῦ πλοῦτον, ὃς ἄλλοις ἀρχὴ τὰ ἑτέρων δεδώρηται τέλη· τὸ μὲν γὰρ πέρας τῆς κατὰ Σήθ ἐπιστήμης ἀρχὴ τοῦ δικαίου γένους Νῶε· τὴν δὲ τούτῳ τελείωσιν Ἀβραὰμ ἄρχεται παιδεύεσθαι· ἡ δὲ ἀκρότατη τοῦδε σοφία Μωϋσέως ἐστὶν ἄσκησις ἡ πρώτη.* Voir aussi *Sobr.*, § 13 ; *Migr. Abr.*, § 22 ; *Quis rer. div. h.*, § 56 ; *De congr.*, § 17 ; *Mut. nom.*, § 35 (et encore *Alleg.*, III, 48, pour Moïse).

2. Pour les indications de cette partie du plan, voir *Post. Caini*, §§ 49-50 ; *Migr. Abr.*, § 22 ; *Congr.*, § 17.

3. *Τὸν Νῶε... ἀπὸ τοῦ διαπλασθέντος ἐκ γῆς εἰσάγει δέκατον. Congr.*, § 17.

4. *De gigantibus ; quod Deus sit immutabilis ; de agricultura ; de plantatione Noe ; de ebrietate ; de sobrietate.*

Puisque, d'après les indications de Philon lui-même, un premier stade du développement de la vertu dans l'âme comprend la décade de Seth à Noé, c'est-à-dire la série de descendants qui vont de l'un à l'autre, nous devons attendre un commentaire sur la postérité de Seth jusqu'à Noé. Et c'est maintenant que nous devons l'attendre, car c'est maintenant que la Genèse donne la postérité de Seth, aussitôt après celle de Caïn que Philon vient de commenter. Cependant le Commentaire, tel qu'il nous est parvenu, ne nous offre rien ici sur Genèse IV, 26-VI, 32 qui énumère la postérité de Seth. Il ne reprend qu'à Genèse VI, 1[b] avec l'histoire des amours des fils de Dieu pour les filles des hommes, et par un traité qui a pour titre : *des géants*. On a donc lieu de soupçonner la perte d'un livre ou d'une partie de livre. Et cela d'autant plus que les générations et les noms, indépendamment de notre cas spécial et d'une manière générale, ont une grande importance dans la méthode allégorique de Philon. De plus, pour ce qui concerne la génération qui nous occupe, deux au moins des descendants de Seth, Enos et Enoch, ont à ses yeux une valeur symbolique très remarquable, comme on le voit non seulement par d'autres endroits du Commentaire, mais dans les deux autres grands ouvrages de notre auteur sur le Pentateuque [1]. Il serait donc étonnant qu'arrivé au texte où il est question d'eux, il l'eut complètement passé sous silence. Ce n'est pas tout. L'énumération de la postérité de Seth se termine, dans la Genèse, avec les trois fils de Noé ; Sem, Cham et Japhet. Or, dans un livre postérieur du Commentaire, Philon renvoie pour le sens du nom de Sem à une explication qu'il a, dit-il, déjà donnée auparavant, et qu'il faut naturellement chercher dans le Commentaire lui-même. Nous ne l'y trouvons pas aujourd'hui. Elle y était donc dans une partie aujourd'hui

1 *Quæst in Gen.* I §§ 79, 82-86. — Dans l'*Exposition de la loi*, *Abr.* §§ 2-3 ; *de proem. et poen.* §§ 2-3 — Et dans le Commentaire, *quod det.* § 38 ; *mut. nom.* § 4.

perdue, et très probablement à la fin de l'explication de la postérité de Seth [1]. Nous avons de plus une raison particulière de placer cette partie perdue avant le commencement actuel du traité *des géants*. En effet, dans le commencement actuel de ce traité, Philon parle deux fois de la naissance de Noé et de ses fils, sans explication, comme si le lecteur devait savoir à quoi s'en tenir sur la signification de cette naissance. Maintenant supposerons-nous un traité perdu sur la postérité de Seth qui aurait fait suite au traité sur *la postérité de Caïn?* Il est beaucoup plus probable que les pages dont nous venons de constater la perte étaient le véritable commencement du traité *des géants*. Car, d'abord, il restait à l'auteur peu de chose à dire sur la postérité de Seth, vu qu'il s'était déjà débarrassé de ceux des membres de cette postérité dont le nom était identique au nom de certains membres de la postérité de Caïn [2]. Ensuite, le traité *des géants* est de moitié plus court qu'un traité ordinaire du Commentaire. Enfin il nous reste des fragments de ce traité, et comme on ne voit pas de lacune dans son intérieur, c'est à une première partie perdue qu'il est naturel de les rapporter [3].

1. On lit, *sobr.* § 11 « ἔφαμεν πάλαι ὅτι Σήμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ ». Je remarquerai d'abord que πάλαι, de même que dans plusieurs autres endroits du Commentaire (*all.* I § 1; *all.* II, § 4; *de cherubim.* § 16; *sacr. Abel.* § 38, etc.), signifie sans doute ici « auparavant » et non « autrefois ». On attend avec raison dans le Commentaire une explication du nom de Sem, qui est important pour Philon comme commençant la deuxième décade (*post. Caini* § 50). C'est aux endroits de la Genèse où il est question de Sem que Philon avait l'occasion d'expliquer son nom. Et d'abord à Genèse V, 32 où il se présente pour la première fois. C'est là en effet, que je crois qu'il l'a expliqué, au commencement perdu du traité des Géants, comme on le verra un peu plus loin dans le texte du mémoire. Le nom de Sem revient ensuite Genèse VI, 10. Si Philon ne l'avait pas eu déjà expliqué il l'aurait fait dans son commentaire de Genèse VI, 4-12 qui remplit le *quod deus immutabilis*. Mais dans ce traité il interprète tous les versets de Genèse VI, 4-10, sauf precisément le point qui nous intéresse, sans doute parce qu'il n'avait plus à le faire. Je crois donc pouvoir me dispenser d'aller plus loin dans cette revue des passages de la Genèse sur Sem. Grossmann, (II, 15), croit que le renvoi de *sobr.* § 11 vise *quaest. in Gen.* II §§ 79 et 83. Mais on ne doit supposer un renvoi aussi vague à un ouvrage différent, qu'en désespoir de cause, et ce n'est pas ici le cas.

2. *Post. Caini*, §§ 12 et 13.

3. V. Harris, p. 9. En observant que le fragment le plus étendu appartient en réalité au *Quod Deus immut.* § 10.

Je conclurai donc avec confiance que Philon qui avait déjà expliqué en partie la postérité de Seth dans le traité sur la postérité de Caïn, en a terminé l'explication dans la première partie, aujourd'hui perdue, du traité *des géants* qui commence notre quatrième section.

Après le traité *des géants* qui explique Genèse VI, 1-4[a], Philon commente sans interruption la suite du texte sacré en montrant *que la divinité est immuable* à propos de Genèse VI 4[b]-12, Dieu se repentant d'avoir fait l'homme à cause de la corruption qui couvre la terre. Puis, une lacune qui comprend tout le récit du déluge, Genèse, VI 13-IX, 19. Nous voyons dans plusieurs passages du Commentaire Philon donner à ce récit un sens psychologique [1] : il ne nous reste pas d'autre indice qu'il l'aurait ici expliqué d'un bout à l'autre. Du moins pouvons-nous dire qu'il en avait expliqué un des épisodes, car tout nous engage à intercaler ici, comme à leur place naturelle, les deux traités perdus sur *les alliances,* qui ne nous sont connus que par la mention de l'auteur, lequel y renvoie dans un des livres postérieurs du Commentaire, ce qui montre que ce traité perdu était tout à fait conçu dans le même esprit. C'est sans doute à l'occasion de l'alliance faite par Dieu avec Noé avant l'entrée dans l'Arche que Philon, qui aime assez à dire tout ce qui se rapporte à un sujet la première fois qu'il se présente, avait traité la matière relative aux alliances, dans toute son étendue, et peut-être est-ce dans ces mêmes livres qu'il avait allégorisé l'histoire du déluge [2].

A la lacune sur cette histoire, lacune dont une partie au

1. *Quod. deter.* § 46; *plant. Noe* § 11; *conf. ling.* §§ 7, 22; *migr. Abr.* § 22; *quis. rer. div. h.* §§ 25, 48, 59; *prof.* § 31. Voir aussi *quaest. in gen.* II.

2. Il renvoie à ces deux livres, *mut. nom.* § 6. Philon par διαθήκη entend proprement un legs, un don, une grâce de Dieu, non une alliance (v. aussi *mut. nom.* § 8; *sacr. Abel.* § 14; *somn.* II § 33). Voulant dire que Dieu fit *alliance* avec Abraham il cite Gen. XV, 18 avec συνθήκη (*quis. rer.* § 62) tandis que les LXX ont διαθήκη. — Dans *quaest. in Ex.* II § 34 Philon paraît faire aussi allusion à son ouvrage sur les διαθήκαι. Sur l'idée on consultera aussi les *questions* avec fruit.

moins se montre comblée par les deux traités *des alliances*, succède le traité sur l'*agriculture* (Noé sorti de l'arche se met à cultiver la terre, Genèse, IX, 20).

Vient ensuite sans interruption *Noé plante la vigne* (encore Genèse, IX, 20). Ici Philon indique pour la première fois une division en livres. La fin de *Noé plante la vigne* ne nous est pas parvenue. En effet au § 34 de ce traité Philon dit qu'il se propose d'examiner les opinions des philosophes sur l'ivresse avant d'arriver à celle de Moïse. Et tout au commencement du traité suivant il dit avoir fait cette revue des opinions des philosophes d'une manière aussi complète que possible. Or dans *Noé plante la vigne* manquent les opinions des philosophes défavorables à l'ivresse du sage, quoique cette partie de la revue ait été expressément annoncée [1]. Elle devait terminer le livre et, à en juger par la place qu'occupe la première partie de la revue, comprendre environ une dizaine de paragraphes.

Suivaient deux livres sur l'*ivresse*, dont le premier seul nous est parvenu (Genèse, IX, 20 et 21 [a]). L'existence du second est signalée par Eusèbe, mais on aurait pu la découvrir sans son aide et on peut déterminer une bonne part de ce qu'il contenait. En effet dans le premier livre sur l'ivresse l'auteur se propose, ayant énuméré les opinions des philosophes, d'exposer celle de Moïse. Il le fait d'après une division qu'il trace d'avance et dont il traite avec soin les différentes parties, sauf la quatrième sur la joie, qui n'est qu'introduite, et la cinquième sur la nudité, qui fait complètement défaut. Or non-seulement il serait étonnant qu'il eût négligé d'achever une exposition si bien divisée, mais lui-même au commencement du traité suivant [2] déclare qu'il vient d'expliquer ce que Moïse a dit sur l'ivresse et sur la nudité qui la suit. De plus, en le voyant ici répéter le nom de sa cinquième division, et la mettre en re-

1. Au § 42 qui est le dernier dans l'état actuel du livre.
2. Le *de sobrietate*.

lief comme la suite de l'ivresse, nous devons penser qu'il l'avait spécialement développée. Nous nous disons aussi que cette nudité qui suit l'ivresse, et dont il est inutile de donner ici le sens psychologique, devait se rapporter à Genèse, IX, 21 b-23, où Noé se découvre et où ses trois fils se conduisent comme on sait. En effet le traité suivant [1] commence à Genèse, IX, 24. Nous pouvons donc conclure que le second livre sur l'ivresse contenait certainement ce qui concerne la nudité qui la suit. Mais je ne suis pas en état de décider si la quatrième division, sur la joie de l'ivresse, appartenait à une fin perdue du premier livre ou au commencement du second [2].

Le dernier des traités de notre quatrième série, *Noé revient à la raison*, commente la malédiction de Cham et la bénédiction de Sem et de Japhet (Genèse IX, 24-27). Il est extraordinairement court. Entre ce dernier traité, et le premier de la série suivante, manque le commentaire de Genèse IX, 28-X; fin de la vie de Noé et postérité de ses trois fils. Je croirais volontiers que ces deux sujets étaient expliqués, en partie dans une fin perdue de *Noé revient à la raison*, en partie au commencement du traité suivant qui commence ainsi : « Sur ces points, ce que je viens de dire suffira. Mais immédiatement après, nous devons examiner, non pas en passant [3]... » etc. Le mot ἑξῆς n'aurait pas grand sens s'il n'indiquait pas la continuité du Commentaire [4].

Nous voici arrivés à la cinquième section de notre grand

1. Le *de sobrietate*.

2. M. Schürer croit au contraire que c'est le premier livre sur l'ivresse qui serait perdu et il en identifie le contenu avec ce que j'ai montré être une lacune de la fin du *de plantatione* (p. 813 et *theologische Literaturzeitung* 1888, n° 20). Je ne crois pas qu'après un examen soigneux du *de ebrietate* qui nous reste on puisse adhérer à son opinion. Elle est d'ailleurs en opposition (comme il le signale lui-même) avec le témoignage du *Johannes monachus ineditus* qui cite avec le titre de livre Ier le *de ebrietate* que nous avons et avec le titre de livre II celui que nous avons perdu.

3. *De confusione linguarum* § 1.

4. Et c'est de ce mot que Philon se sert souvent pour indiquer cette continuité. Ainsi *Gig.* § 12 : « Νυνὶ δὲ τὰ ἑξῆς λέγωμεν.

ouvrage, c'est-à-dire à la seconde grande étape du progrès de l'âme qui va de la formation de la justice à celle de la sagesse, en d'autres termes, à la seconde décade, qui commence avec Sem, fils de Noé, pour s'achever en Abraham [1]. Dans l'état actuel du Commentaire cette cinquième section comprend six traités [2], comme la précédente.

Elle commence, avec l'histoire de la tour de Babel, par le traité de la *confusion des langues* (Genèse XI, 1-9), sorte de préambule où sont décrits les vices des hommes qu'heureusement la bonté de Dieu veut dissoudre. L'idée mère de ce préambule offre assez de ressemblance avec celle du traité des *géants* qui introduisait le *Noé*.

Suit le traité sur *l'émigration d'Abraham*, Genèse XII, 1-6. (L'âme se dégage des liens du sensible pour s'abandonner à Dieu.) Ce traité commençant actuellement avec le deuxième chapitre de la Genèse, il nous manque le commentaire sur Genèse XI, 10-32, c'est-à-dire sur les descendants de Sem qui en se succédant jusqu'à Abraham forment la décade, et sur l'histoire d'Abraham lui-même jusqu'à la mort de son père Tharé. De même il nous avait manqué l'histoire du développement de l'âme, de Sem à Noé. Nous avons cru pouvoir combler cette lacune. De même ici on a peine à croire que Philon ait renoncé à marquer les moments du progrès vers la sagesse que représentaient les descendants de Sem antérieurs à Abraham. D'autant plus qu'il avait réellement aussi des idées sur ce sujet, comme nous le voyons par d'autres endroits du Commentaire, lequel s'explique aussi sur la première partie de l'histoire d'Abraham [3]. Enfin, il est peu naturel que Philon qui se préoccupe dans son *Abraham* de

1. Outre *post. Caini* §§ 50-51 voir *sobr.* § 13; *migr. Abr.* § 22; *mut. nom.* § 35.

2. *De confusione linguarum; de migratione Abrahami; quis rerum divinarum hœres sit; de congressu quaerendae eruditionis gratia; de profugis; de mutatione nominum.*

3. V. *mut. nom.* § 35 pour Sem engendrant Arphaxat; *somm.* I § 9 pour la caractéristique symbolique de Tharé père d'Abraham; *post. Caini* § 22 pour la femme que prend Abraham.

la succession des livres, comme il l'a fait pour le *Noé*[1], ait commencé à nous parler d'Abraham, non seulement sans avoir caractérisé les types qui l'ont préparé comme il le dit lui-même, mais brusquement, sans en prévenir le lecteur, et par le commentaire d'une ligne du texte sacré prise en pleine histoire du patriarche. Je crois donc que l'*émigration d'Abraham* commençait par l'explication de la généalogie de Sem qui devait comprendre une douzaine de paragraphes.

Entre l'*émigration d'Abraham* et le livre qui vient aujourd'hui à la suite, s'étend la lacune Genèse, XII, 6^{b}-XV, 2. Nous pourrions montrer par d'autres endroits du Commentaire que Philon savait comment expliquer ce texte, mais de plus nous apprenons par son témoignage qu'il en avait commenté tout au moins la dernière partie. En effet il nous dit au commencement du livre qui suit l'*émigration d'Abraham*[2] « Dans le livre précédent nous avons traité des récompenses aussi exactement que possible » et il cite, comme pour empêcher d'avance toute méprise, Genèse, XV, 1 « ta récompense est très grande ». Nous avons donc perdu un livre *sur les récompenses* qui comblait la fin de la lacune[3].

1. « Dans le livre précédent » commencement du *quis rer. div. h.*
2. Le *quis rer. div. h.*
3. Ce n'est pas l'avis de M. Schürer. Il pense avec Dæhne et Grossmann que Philon caractérise ainsi tout simplement l'*émigration d'Abraham* « qui, en fait, traite περὶ μισθῶν » (p. 844). C'est une erreur. En fait, Philon, dans les §§ 7-22 de l'*émigration d'Abraham*, commentant Genèse, XII 1^{b}-3 énumère non les μίσθοι mais les δωρεαὶ qu'il y trouve contenus. Et après avoir achevé cette énumération descriptive, il conclut : περὶ μὲν οὖν τῶν δωρεῶν, ἃς καὶ τοῖς γενησομένοις τελείοις καὶ δι' αὐτοὺς ὁ θεὸς ἑτέροις εἴωθε χαρίζεσθαι δεδήλωται (§ 23). Et aussitôt après il continue son commentaire en citant la suite de la Genèse. Λέγεται δὲ ἑξῆς ὅτι, etc. Et ainsi de suite jusqu'au § 39 et dernier. Lors donc qu'il commence le traité qui *aujourd'hui* vient pour nous après l'*émigration d'Abraham*, le *quis rer. div. h.*, par les mots « Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ περὶ μισθῶν ὡς ἐνῆν ἐφ' ἀκριβείας διεξέλθομεν. Νυνὶ δὲ προκείται ζητεῖν, τίς ὁ τῶν θείων πεφυκάτων κληρονόμος ἐστιν, marquant comme le passage que l'ordre l'appelle à commenter, le passage qui succède immédiatement à celui où il était question des μίσθοι, on voit bien que c'est au passage où il était question des μίσθοι, c'est-à-dire à Genèse XV, 1 que le livre précédent était consacré. On le voit d'autant plus que Philon, tout de suite après rappelle ce passage. Ἐπειδὴ γὰρ θεσπισθέντος λογίου τοιούτου ὁ σοφὸς ἤκουσεν· ὁ μισθός σου πολὺς σφόδρα. Pour adopter l'opinion de M. Schürer, il faut, contre la

Nous ne connaissons l'existence de ce livre que parce que Philon a eu l'idée de le rappeler. La dernière partie au moins de notre lacune est donc ainsi comblée. Or pourquoi Philon n'aurait-il commenté que la fin d'un texte dont l'allégorisation lui était familière et qu'il pouvait facilement résumer puisqu'il en avait déjà expliqué en passant divers passages [1]?

Après le livre sur *les récompenses* vient immédiatement *qui est héritier des choses divines*, commentaire de Genèse, XV, 2-18.

Entre ce traité et le suivant, petite lacune de deux versets (Genèse, XV, 19-20) qui contiennent une énumération de peuples, expliquée en passant dans l'intérieur du traité suivant [2]. Celui-ci, *de l'union pour obtenir les connaissances préparatoires* et *les fugitifs* [3] se succèdent sans interruption. Manque maintenant l'explication du passage sur Agar enfantant Ismaël à Abraham, ce qui produit encore une lacune de deux versets (Genèse XVI, 15-16); leur allégorisation que je ne vois nulle part dans le commentaire se trouvait peut-être à la fin des *fugitifs*. Suit, sans autre intervalle, le livre

coutume de Philon qui distingue si soigneusement les mots, confondre δωρεὰ et μίσθος, et admettre, contre tout le contexte du début de l'*émigration d'Abraham*, que Philon y vise le milieu du livre précédent, milieu dont il était au moins séparé par le commentaire de Genèse XII, 4-6 qui occupe les §§ 24-39. J'allais m'arrêter, mais voici un mot du *quis rer. div. h.* § 6 qui ôterait les derniers doutes, s'il pouvait en subsister encore. Philon y distingue μίσθος et δωρεά. Abraham dit à Dieu : « Τίς γὰρ ἐγενόμην, ἵνα σύ μοι λόγον μεταδῷς, ἵνα μισθὸν ὁμολογῇς, χάριτος καὶ δωρεᾶς ἀγαθὸν τελειότερον.

1. Pour Gen. XII, 7, voir *quod deter.* § 44. Pour Gen. XIII, 9, voir *migr. Abr.* § 3. Pour Gen. XIV, 1 ss., *de congr.* § 17. Pour Gen. XIV, 3, *conf. ling.* § 8. Pour Gen. XIV, 7, *de profug.* § 35. Pour Gen. XIV, 17, *ebr.* § 7. Pour Gen. XIV, 18, *all.* III, § 25-26. Pour Gen. XIV, 20, *congr.* § 18. Pour Gen. XIV, 21, *all.* III, § 8. Pour Gen. XIV, 24, *migr. Abr.* § 30.

2. *De congr.* § 21.

3. Evidemment περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως dans Eusèbe. Cf. Schürer. p. 845. Mais je ne suis pas bien sûr qu'Eusèbe n'ait pas aussi mentionné un περὶ φύσεως καὶ αἱρέσεως qui conviendrait tout à fait à la psychologie de Philon. Ainsi s'expliqueraient les divergences des mss. d'Eusèbe, la confusion de Rufin et de Jérôme, et le chassé-croisé de Nicéphore, περὶ φυγῆς καὶ αἱρέσεως, περὶ φύσεως καὶ εὑρέσεως que Heinichen n'aurait pas dû admettre dans son texte d'Eusèbe, comme le remarque justement M. Schürer.

sur le changement des noms qui explique Genèse, XVII, 1-22.

Ici commence une lacune très vaste à première vue, car elle paraît d'abord s'étendre entre Genèse, XVII, 23 et Genèse, XXVIII, 12 où commence ce qui nous reste des livres des *songes*.

Mais on ne tarde pas à voir que le petit traité *sur Dieu*, qui ne nous a été conservé que dans une traduction arménienne [1], n'est pas autre chose qu'un débris du Commentaire, auquel il est entièrement analogue pour la forme et pour les idées. Il explique Genèse XVIII, 2. Ce débris arrivé ainsi jusqu'à nous témoigne de l'existence du corps dont il a été détaché on ne sait comment et nous apporte une des preuves les plus frappantes de la continuité primitive du Commentaire. L'examen de ce qui nous reste de l'écrit sur les *songes envoyés de Dieu*, diminuera aussi et notablement notre lacune.

Eusèbe comprend ce dernier écrit dans son énumération des traités de Philon sur la Genèse et la critique moderne admet qu'en effet, il se rapporte par son sujet et par sa physionomie à l'ensemble de traités qui constitue le Commentaire sur la Genèse.

Philon avait divisé les songes venus de Dieu en trois classes, les premiers envoyés directement par la divinité et tout à fait clairs, les seconds mêlés de clarté et d'obscurité et qui ont lieu quand notre intelligence est mue par celle de l'univers, enfin les derniers dûs à un mouvement propre de notre âme et qui étant beaucoup plus obscurs que ceux de la deuxième espèce, nécessitent pour leur interprétation le secours de la science [2]. On voit l'étroite analogie de sa division avec celle des stoïciens [3].

1. Dans Aucher, II, pp. 613-619. Dans l'éd. Tauchnitz, t. VIII, p. 1-6.
2. V. de somniis I §, 1 et II, § 1.
3. V. Cicéron, *de divinatione* I XXX, 61 : « Posidonius... tribus modis censet deorum appulsu homines somniare : uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur ; altero quod plenus aer sit immortalium

D'après Eusèbe il avait composé cinq livres sur ce sujet. Nous n'en avons plus que deux qu'on appelle premier et second livre des songes mais qui sont très probablement en réalité le quatrième et le cinquième.

Au début du premier des deux qui nous restent, l'auteur dit que dans l'écrit précédent il avait expliqué les songes de la première espèce. Il explique alors ceux de la seconde espèce, qui sont ceux de Jacob au sujet de l'échelle et des béliers. Dans le second des deux livres qui nous restent et qui suit sans interruption le précédent, l'auteur énumère, pour les expliquer ensuite, les songes de la troisième espèce qui sont ceux de Joseph, des officiers de Pharaon et de Pharaon lui-même. Nous n'avons donc pour connaître les songes de la première espèce, c'est-à-dire ceux qui viennent directement de Dieu, qu'à chercher quels sont les songes racontés dans la Genèse outre ceux dont nous venons de voir l'énumération. Or, il n'y en a que deux et où précisément c'est Dieu lui-même qui apparaît et qui parle. Ce sont les songes d'Abimélec et de Laban qui étaient par conséquent expliqués dans l'écrit que Philon mentionne comme précédant notre premier livre actuel [1].

Le songe d'Abimélec est raconté dans Genèse XX, 3-7. Souvenons-nous maintenant que Philon a l'habitude, quand il trouve sur son chemin un sujet considérable de le traiter dans toutes ses parties en expliquant ainsi d'avance les textes postérieurs qui s'y rattachent. Notre auteur lui-même nous a signalé ce procédé à propos de ses deux livres *sur les alliances* [2]. On voit par là qu'arrivé dans son commentaire au songe d'Abimélec, c'est-à-dire au premier des songes de la Genèse, il a profité de l'occasion pour traiter d'ensemble le sujet des songes, si important dans l'anti-

animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant; tertio quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur. »

1. Remarque faite depuis longtemps pour le songe d'Abimélec. V. Schürer p. 845.

2. *Mut. nom.* § 6 : « τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα πράξεσι, καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ παλινῳδεῖν ἑκὼν ὑπερβαίνω.

quité. Ainsi la lacune, si vaste au premier coup d'œil, que nous avons signalée entre le *changement des noms* et les *songes* ne s'étendait pas réellement de Genèse XVII, 23 à XXVIII, 12, mais seulement à Genèse XX, 3. Et dans ce vide, si notablement resserré, il faut encore placer le débris *sur Dieu.*

Sur les cinq livres des *songes* signalés par Eusèbe nous en connaissons maintenant trois. Je pense qu'à cause de l'importance du sujet ils étaient précédés d'une introduction générale où l'auteur, comme il avait fait pour l'ivresse, énumérait et discutait les idées des philosophes sur les songes avant d'arriver à celles de Moïse. Je croirais volontiers que cette introduction, dans l'édition d'Eusèbe occupait deux livres.

La fin des traités sur les songes nous manque. Le second livre actuel cesse brusquement au commencement de l'explication du premier songe de Pharaon et au milieu d'une phrase. Là aussi cesse définitivement pour nous le Commentaire. Cette brutale interruption symbolise en quelque sorte l'état général de ruine de ce grand ouvrage.

Nous ignorons jusqu'où l'auteur lui-même l'avait conduit. Nous savons du moins qu'il voulait pousser plus loin l'explication de la Genèse et même aller au-delà de ce premier livre du Pentateuque,

Pour ce qui concerne la Genèse il manifeste son intention au second livre des *allégories* lorsque, à propos du rang qu'occupent Issachar et Dan parmi les fils de Jacob, il se propose de l'expliquer à l'endroit spécial où il sera question d'eux [1]. Or l'endroit ainsi visé ne peut être que Genèse XXX où il est pour la première fois question d'Issachar et de Dan à l'occasion de leur naissance. L'auteur avait donc le projet de poursuivre son commentaire au moins jusqu'au trentième chapitre de la Genèse et sans doute de l'expliquer tout entière.

1. V. *Allég.* II, § 24 « Τὴν δὲ αἰτίαν ἐν τοῖς κατ' ἰδίαν ἐξευρήσομεν.

Mais il devait aller plus loin, puisque le terme de son histoire morale de l'âme est Moïse. Il avait donc à expliquer, après les deux décades, l'hebdomade, qui va d'Abraham chez qui la sagesse commence, à Moïse qui est le sage accompli [1]. Enfin, dans son traité *des géants*, à propos de la vie des hommes dorénavant limitée à cent vingt ans, il se rappelle que Moïse a aussi vécu cent vingt ans et diffère l'explication complète de ce symbole « jusqu'au moment dit-il, où nous étudierons toute la vie du prophète, quand nous serons devenus capables d'y être initiés [2] ». Il est à peine nécessaire de mentionner ici l'opinion des critiques qui trouvent dans ce passage une allusion à sa vie de Moïse que nous possédons. Ce *Moïse*, comme on le verra, est un écrit de vulgarisation missionnaire, adressé à ceux qui ne connaissent pas même la vie historique du législateur des Juifs, et non aux disciples capables d'être initiés à son sens allégorique. D'autres passages du Commentaire paraissent se rapporter encore au projet d'expliquer d'une manière psychologique et morale tout ce qui concerne la vie et les institutions de Moïse [3], c'est-à-dire de conduire le Commentaire

1. V. *post Caini* § 50 « τρίτην δὲ καὶ τελεωτέραν δεκάδος ἑβδομάδα ἀπὸ τούτου (Ἀβραάμ) μέχρι Μωυσῆ τοῦ πάντα σοφοῦ παρήκουσαν. Ἑβδομος γὰρ ἀπὸ Ἀβραάμ οὗτος ἐστιν. » Composition de l'hebdomade : Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Kahat, Amram, Moïse. Cf. Exode, VI, 16-20, voir encore *migr. Abr.* § 22; *quis rer, div. h.* § 56.

2. *De gig.* § 12.

3. Ainsi : 1° *sacr. Abel.* § 40, il expliquera complètement l'offrande de la graisse, des reins et du foie ἐν τοῖς κατ' ἰδίαν, c'est-à-dire évidemment arrivé au Lévitique. Grossmann II, p. 12-13, croit que ce renvoi vise *de victimis* § 7 dans l'*exposition de la loi*. A tort, car l'explication y est purement physiologique, sauf la mention du rôle platonicien du foie. Or l'explication commencée *sacr. Abel.* § 40, est psychologique et morale comme elle devait l'être, comme toute la teneur du commentaire exigeait qu'elle le fût. 2° *migr. Abr.* § 18. L'explication complète du vêtement du grand prêtre à différer. Il ne faut pas croire que Philon renvoie ici à *Mos.* III § 11-14 (Grossmann II, p. 13) ni même à *quaest. in Exod.* II §§ 107-124). L'explication commencée *migr. Abr.* § 18, est psychologique, celle des deux autres passages est plus ou moins cosmologique (voir surtout fleurs et clochettes). J'épargne au lecteur une comparaison minutieuse que j'ai faite par écrit pour mon compte et qu'il lui est facile de faire. 3° *Quis rer. div. h.* § 45. Il complètera une autre fois l'explication symbolique du chandelier. Il y revient *congr.* 52, mais très peu. On verra encore en comparant que Philon ne

jusqu'à la fin du Pentateuque. Vaste entreprise. Mais n'oublions pas que des anticipations comme celles des traités sur les *alliances* et sur les *songes*, déblayaient d'avance une partie de la tâche [1]. D'ailleurs les œuvres d'Origène ou de tel autre Père de l'Eglise aident à comprendre qu'on pût non-seulement concevoir mais exécuter d'aussi volumineux commentaires de l'Ecriture.

Chapitre III. — L'*Exposition de la loi.*

Le troisième groupe de traités relatif à l'explication du Pentateuque et qu'on peut appeler l'*exposition de la loi* [2] a pu être achevé par notre auteur. Ce groupe nous est parvenu dans le texte grec, avec une lacune de deux livres entièrement perdus [3]. Il occupe 353 colonnes de l'édition de Mangey. A l'état complet il en aurait occupé au moins 440 [4], mais, même alors, il eut été, comme on le voit, notablement inférieur en volume à ce qui nous reste du *commentaire*. La lecture en est généralement facile et intéressante.

L'auteur a pour but d'exposer non une doctrine, mais l'ensemble des lois de Moïse qu'il considère comme faites pour le monde entier. Il prend le plus souvent le Penta-

renvoie ici ni à *Mos* III § 9 (Grossmann II, p. 13) ni même aux questions sur l'Exode. 4° *de prof.* § 32, renvoi à des occasions diverses, non sur les débordements du Nil comme le croit Grossmann (II, p. 13) mais sur l'athéisme des Egyptiens.

1. Ainsi aussi tout ce qui est dit sur Isaac et sur Jacob, etc.

2. Dans mon étude sur la *vie contemplative* j'avais dit : l'*explication de la loi*. M. Schürer appelle très bien ce groupe « eine Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. »

3. Ce sont l'*Isaac* et le *Jacob*, comme on le verra plus loin.

4. Avec les deux traités retrouvés depuis Mangey par A. Mai et les deux traités définitivement perdus.

tenque au sens littéral, quoique il ajoute plusieurs fois à ce sens une interprétation allégorique. Il procède non en interprétant son texte ligne après ligne, comme dans les *questions* et le *commentaire*, mais avec toute la liberté d'un discours continu. La première partie de son ouvrage peut viser un public très étendu; la seconde s'adresse certainement, sinon exclusivement, à des Juifs [1] et on le voit se mouvoir dans leur milieu. Nous aurons à expliquer ailleurs la raison de cette différence.

A ma connaissance le plan de l'*exposition de la loi* n'a pas encore été saisi dans son ensemble. Je dois donc commencer par le donner.

Les lois de Moïse ne sont faites uniquement ni pour les Juifs ni même pour la terre, mais elles s'appliquent au monde entier, la grande cité [2]. C'est donc par la construction de cette grande cité, c'est-à-dire par la création du monde que Moïse a dû commencer son exposition. La description de la création du monde sera donc l'introduction de l'ouvrage de Philon. Cette introduction va jusqu'à la chute de l'homme et à la modification du milieu terrestre qui a été la conséquence de la chute de l'homme.

Avant d'avoir été formulées par écrit les lois n'en existaient pas moins. Après la description de la création, elles sont représentées dans la Genèse par différents types de sages, lois vivantes, dont les principaux sont Abraham, Isaac, Jacob et Joseph. Les trois premiers figurent la réalisation de la vertu par l'étude, par un heureux naturel, par la pratique [3]. Le quatrième, à un rang un peu inférieur, symbolise le politique, c'est-à-dire le sage aux prises avec les nécessités de la société humaine [4]. Telle est, après l'introduction, la première partie de l'ouvrage. On voit comment l'auteur utilisant une idée stoïcienne bien connue, s'y

1. Contrairement à ce qu'avance M. Schürer « für Nicht-Juden » p. 846.
2. Idée stoïcienne : il est à peine utile de le rappeler.
3. *De Abrahamo*, § 11.
4. Voir le *de Josepho*, § 7.

est pris pour faire entrer la vie des patriarches et la Genèse dans l'exposition de la loi.

Après les lois naturelles, les lois écrites. L'auteur encadre leur diversité dans le décalogue. Il a su ranger sous chacun des dix commandements, comme sous un titre, les prescriptions qui pouvaient s'y rapporter et qui se trouvaient dispersées dans les quatre derniers livres du Pentateuque. Il a ainsi codifié successivement, en édictant la peine après l'ordonnance, tout ce qui concerne : 1° le Dieu unique et son culte ; 2° la famille (autorité paternelle et mariage) ; 3° les rapports des hommes entre eux (homicide, vol, faux témoignage, et en général convoitise). Mais s'il a pu former de cette manière un code religieux, un code civil, et en même temps un code pénal, il lui eut été difficile de faire aussi entrer dans les cadres du décalogue la constitution politique sans laquelle l'ensemble des lois n'eut pas été complet. Du moins ne l'a-t-il pas essayé. Il a eu recours à un procédé ingénieux que j'exposerai tout à l'heure, pour réunir maintenant à part les lois qui concernent le gouvernement et la guerre Ainsi la législation est achevée et par une sorte de rythme, elle se termine pour les lois écrites comme pour les lois non écrites par la partie relative à la politique.

L'auteur aurait fini si l'ordre régnait sur la terre, s'il ne fallait pas restaurer ce quartier de la grande cité, que la chute de l'homme a délabré et qui est le seul où le mal existe. Quand tous les Juifs seront redevenus fidèles Dieu rassemblera subitement son peuple dispersé en mettant à sa tête une forme surhumaine : il le délivrera et lui donnera l'empire d'une terre dorénavant soumise à la loi divine. Ainsi la fin répond au commencement, la restauration à la chute, et l'exposition de la loi introduite par la description de la création du monde dans la Genèse a pour conclusion les bénédictions de la fin du Deutéronome.

Il me faut maintenant justifier la réalité de ce plan. Je

1. *De Exsecrationibus*. § 9.

suivrai l'ordre des traités, en montrant au besoin comment ils se rattachent les uns aux autres et en signalant les indications de l'auteur à mesure qu'elles se présenteront. Sur plusieurs points l'évidence ou les démonstrations partielles qu'on a déjà faites abrègeront ma tache.

Dans le traité de la *Création du monde* [1], Philon, avant d'exposer à sa manière le récit mosaïque de la création, le présente comme une admirable introduction à la législation proprement dite « parce que le monde et la loi s'entrecorrespondent et que l'homme qui observe la loi devient aussitôt citoyen du monde [2]. »

Ce premier livre ne dit rien du plan de l'ouvrage entier. On pourrait même, si l'on n'allait pas plus loin, croire qu'il se suffit à lui seul et ne pas soupçonner qu'il commence une série. Mais dans la préface de l'*Abraham* [3] (traité qu'il faut placer aussitôt après le traité de la *Création*, quoique Mangey et les réimpressions de son édition placent entre les deux tout le commentaire allégorique) [4], Philon, après avoir considéré la Genèse en général au point de vue cosmologique, ajoute : « Quant à la manière dont a eu lieu la création du monde, nous l'avons décrite aussi exactement que possible *dans le traité précédent*. Mais puisque l'ordre amène maintenant nécessairement l'étude des lois, ajournant les lois partielles et qui ne sont que des copies, nous commencerons par étudier celles qui sont plus générales et qui en leur qualité d'archétypes sont antérieures aux autres. Ce sont celles d'hommes qui ont mené une vie irrépréhensible et belle et dont les vertus ont été inscrites dans les saints livres comme sur des tables publiques, pour exciter ceux qui les lisent et faire naître en eux l'ardeur de les imiter. Car ces hommes ont été des lois vivantes et raisonnables que Moïse

1. *De opificio mundi.*
2. *De opif. mundi*, § 1.
3. *De Abrahamo.*
4. Le désordre commence avec la première édition de Philon, 1552. Plus tard Mangey, au lieu de le réparer, l'aggrave. Mais je ne veux pas faire ici l'histoire des éditions de Philon.

a glorifiées pour deux motifs. D'abord pour montrer que les prescriptions édictées ne sont pas en contradiction avec celles de la nature », etc.

On voit ici à la fois l'idée générale de notre première partie (lois non écrites représentées par les patriarches) et son rattachement à l'introduction. Ce rattachement était déjà marqué par le caractère cosmologique du commencement de la préface. Dans les premières pages qui la suivent, l'auteur comble en partie l'intervalle qui sépare dans la Genèse l'histoire de la création et celle d'Abraham par la description de la triade d'Enos, Enoch et Noé, inférieure à celle d'Abraham, Isaac et Jacob, qui va l'occuper [1]. Gfrœrer, en 1831, avait montré que Mangey s'était trompé en intercalant le commentaire allégorique entre la *Création* et l'*Abraham*. M. Schürer renvoie à sa démonstration et on se demande comment Mangey, comment Dæhne (venu même après Gfrœrer) ont pu prêter l'appui du raisonnement à une erreur, qui saute aux yeux du lecteur qui prend un Philon, sans être au fait des dissentiments de la critique et sans avoir d'autre lumière que son bon sens [2].

La première partie commençant avec l'*Abraham* se poursuivait avec l'*Isaac* et le *Jacob* qui se sont perdus de bonne heure [3]. Elle s'achève avec le *Joseph* [4], au début duquel Philon nous apprend l'existence et la place de l'*Isaac* et du *Jacob*. L'*Abraham* et le *Joseph* sont donc les seuls traités de cette section qui nous soient parvenus. Le premier s'adresse (comme on peut le voir par son contenu) à des disciples ca-

1. *De Abr.*, §§ 2-9.

2. La vraie raison de cette erreur est que les *Allégories* paraissent en gros faire suite au traité de la *Création*. Or, il n'en est rien, la fin de la *Création* racontant déjà le paradis et la chute qui sont aussi le sujet des deux premiers livres des *Allégories*. Mais on pensait sans doute qu'avec un auteur aussi confus que Philon il est inutile d'y regarder de bien près. Pour argumenter, on faussait le sens du mot κοσμοποιία. Je renvoie pour ce point à Gfrœrer, I, p. 9. Il cite auparavant la préface de l'*Abraham* et *Abr.*, § 2, § 44, qui renvoient au traité de la *Création*.

3. Eusèbe même ne les signale pas.

4 *De Josepho.*

pables de comprendre un enseignement d'une certaine profondeur. Dans le second, l'auteur insiste sur la nécessité de respecter les coutumes nationales et sur le danger pour la jeunesse, vivant dans un milieu idolâtre et surtout en Egypte, de quitter les mœurs de ses ancêtres, de se laisser aller aux séductions de la vanité et de la richesse [1]. Ici on commence à s'apercevoir et l'on verra de mieux en mieux que les Juifs de naissance font partie du public visé par l'auteur.

Aux vies des patriarches, types des lois non écrites, Philon lui-même enchaîne aussitôt la section relative aux lois écrites. Rien de plus clair que son témoignage. Les éditeurs, sans en tenir compte et toujours uniquement préoccupés de l'ordre chronologique des faits racontés dans la Genèse, ont mis de force entre le *Joseph* et le premier livre relatif aux lois écrites le *Moïse,* d'une économie toute spéciale et composé, comme je l'ai déjà dit, dans une intention missionnaire, non pour des Juifs ou des prosélytes, mais pour des païens qui ne connaissaient pas la vie du législateur des Juifs. Nous l'ôterons donc (ici encore après Gfrœrer et M. Schürer), d'une place qui n'est pas la sienne, et, conformément à l'indication de Philon, c'est aussitôt après le *Joseph* que nous ferons commencer la partie de l'*Exposition de la loi,* relative aux lois écrites.

Elle est de beaucoup la plus volumineuse [2]. L'auteur s'y adresse certainement à des Juifs [3]. Aucune difficulté de clas-

1. *Joseph,* § 31 ; § 42.

2. Voici comment elle se compose : *de decem oraculis ; — de specialibus legibus* I *(de circumcisione, de monarchia I et II, de praemiis sacerdotum, de victimis, de sacrificantibus, de mercede meretricis); — de specialibus legibus II* (d'abord, sans titre particulier un traité partiel sur *le serment;* puis, *de septenario, de festo cophini* et *de parentibus colendis* qui ne sont pas dans Mangey et qui ont été retrouvés par A. Maï ; — *De specialibus legibus III ; — De specialibus legibus IV* (d'abord une partie sans titre spécial sur le *vol* et sur le *le faux temoignage;* puis *de judice, de concupiscentia) ; — De justitia I* et *de constitutione principum, de fortitudine.* Je donne cette liste sans discussion.

3. On le voit par tout le ton de l'ensemble. Les quelques citations que je vais faire ne peuvent remplacer l'impression générale que cause la lecture de cette section. — *Dec. orac.* § 1 : « τοῦ ἡμετέρου ἔθνους ». — *Mon.* I § 7 exhortation à châtier les Juifs apostats. — *De praem. sac.* § 5 des prêtres ne seraient pas dans le besoin εἰ ἐπειθαρχοῦμεν τοῖς κελευσθεῖσι καὶ τὰς ἀπαρχὰς ἐπονοῦμεθα ἢ προστί-

sement ne nous arrête jusqu'aux livres où il doit être question du gouvernement et de la guerre. Ici Philon, abandonné par le décalogue, emploie pour compléter sa codification des lois mosaïques un moyen que jusqu'à présent on n'a pas compris, du moins à ma connaissance. Il nous apprend que certaines lois de Moïse, se rapportant aux cinq vertus générales, qui sont la piété, la sagesse, la justice, le courage et la tempérance, se rapportent par là même non à un ou deux articles du décalogue mais à tous, car chaque article du décalogue en particulier et les dix pris dans leur ensemble ont pour objet les cinq vertus. Il faudrait donc, pour ne pas négliger ces lois partielles, les distribuer maintenant entre les cinq vertus. Mais l'auteur a déjà parlé précédemment de la piété, de la sagesse et de la tempérance. Restent la justice et le courage dont il va s'occuper [1]. En réalité, sous ces deux titres, il traite d'abord du gouvernement en temps de paix (le droit de rendre la justice étant, comme on le sait, chez les anciens, un des premiers du chef de l'Etat), puis de ce qui concerne la guerre.

Depuis Eusèbe au moins (et son ignorance sur ce point n'a rien d'étonnant, à cause de la façon dont il mêle dans son catalogue les œuvres de notre auteur) on n'a pas vu que Philon avait voulu et dû compléter son classement par les lois sur le gouvernement à l'intérieur et sur la guerre. On a porté le désordre dans la dernière partie de ses lois écrites en séparant le traité de la *justice* sur le gouvernement à l'intérieur du traité du *courage* sur la guerre et en réunissant ce dernier aux traités sur l'*humanité* et la *repentance* qui

ταται, — *De sacrific.* § 10 « οἱ, γεννηθέντες ἐν πολιτείᾳ φυσθέν καὶ ἐντραφέντες νόμοις... καὶ ἐκ πρώτης ἡλικίας παιδευόμενοι τὰ κάλλιστα..., τῶν μὲν ὀλιγωρουμεν... » — *De septen.* § 9, apostrophe au maître juif qui doit affranchir la septième année l'esclave qui est son compatriote. — *De spec. leg.* III § 5. Ne pas prendre en mariage une païenne. Toi, Juif de naissance, tu n'apostasieras peut-être pas, mais il y a danger pour tes enfants. — Je pourrais continuer. Il fallait montrer au moins par quelques citations que M. Schurer n'a pas eu raison de dire que l'*exposition de la loi* s'adressait à des « non-juifs ».

1. *De concup.* § 12. Pour ce qui concerne la piété, la sagesse et la tempérance, l'auteur en a assez parlé en effet, à l'occasion, dans les traités qui précèdent.

sont, nous le verrons plus loin, une dépendance du *Moïse* Le *courage*, l'*humanité* et la *repentance* ont été groupés ensemble, dans un petit nombre de manuscrits; dans un seul d'entre eux, à ma connaissance, il l'ont été sous le titre commun de *trois vertus* [1]. L'idée de Philon a été ainsi rendue inintelligible. Son texte même s'oppose à cet amalgame; si bien que Mangey s'est retenu avec peine de le violenter. Cependant, même sans comprendre le plan de Philon, il suffisait, pour être amené à le respecter, d'une simple opération d'arithmétique. Car les vertus capitales généralement reconnues, et qui, comme telles, restaient gravées dans la mémoire des lecteurs de Philon, étaient, comme on le sait,

1. Eusèbe, *h. e.* II § 18 « *καὶ ἔτι τὸ περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε* Μωυσῆς. Eusèbe ne s'explique pas sur ces trois vertus. Si je prends les mss. de la Bibl. nat., le plus ancien (n° 435, xie s.) donne après *Mos. I* le *περὶ φιλανθρωπίας δ'* (*de humanitate*) puis le *περὶ μετανοίας* (*de poenitentia*) chacun avec son titre particulier et sans qu'il soit question des trois vertus. Puis le *περὶ εὐγενείας* (*de nobilitate*). Cet ordre est analogue à celui que je suivrai plus loin, quand il sera question du Moïse et de ses dépendances. — Le Coislin n° 43 (xve s.) donne aussi à l'état isolé sans autre titre, le *περὶ ανδρίας* (*de fortitudine*) entre le *de exsecrationibus* et le *Moïse*. — Le n° 434 (xvie s.) a un *περὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας* qui contient en réalité le *de humanitate* et le *de poenitentia* unis, se succédant dans la même ligne sans aucune trace de distinction jusqu'à *σύμφερον αὐτομολεῖν* (§ 2), ce qui donne à penser que peut être à l'origine ces deux traités n'en faisaient qu'un. Le n° 433 (xvie s. mais qui me paraît postérieur au 434) a le même *περὶ εὐσ. καὶ φιλ.* avec le même contenu et à la même place. Puis, plus loin, dans une partie que ne possède pas le 434, il a un *περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ανδρίας καὶ εὐσεβείας* qui n'est que le *de justitia*. Ainsi aucun des mss. de Paris ne groupe les trois vertus sous un titre commun. — Prenons le catalogue de la Vaticane : 1° n° 183 xive s.) *de fortitudine* (même liste que celle du Coislin 43, seulement plus longue); 3° n° 248 (xive s.) *de virtutibus seu de fortitudine et paenitentia* (cf. Bibl. nat n° 433). Puis le *de fortitudine* sous le nom de *de pietate;* puis le *de humanitate*, à part aussi. — N° 311 (xve-xvie s.) *de pietate et humanitate :* plus loin *de virtutibus seu de fortitudine et pietate.* — Collèges d'Oxford, *coll. novum* (xvie s.) *περὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας λόγος δ'* a plus loin un *de fortitudine.* — Trois seulement à ma connaissance (je suis loin d'ailleurs d'avoir pu consulter tous les catalogues) donnent le *courage*, l'*humanité* et la *repentance* dans l'ordre de Mangey et sous un titre commun. Ce sont d'abord le Lincolnensis (des collèges d'Oxford) n° 34 et le *Mediceus* (que je ne puis citer que d'après Mangey). Ils ont pour titre : *περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας* (la *piété* n'étant évidemment ici comme dans les autres mss. mentionnée que pour mémoire). Un seul des trois donne le titre choisi par Mangey. C'est le *Seld.* 11 de la bibl. Bodléienne (xie s.) *Φίλωνος περὶ γ' ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε* Μωυσῆς *περὶ ἀνδρείας καὶ φιλαθρωπίας καὶ μετανοίας*,. Comme le remarque bien M. Schürer, il a emprunté à Eusèbe la première partie de son titre.

la piété, la sagesse, la tempérance, la justice et le courage. Otez les trois premières, conformément à l'invitation de Philon, il ne vous reste que les deux dernières. De plus, la repentance n'est pas une vertu; quant à l'humanité c'est à la piété que Philon la joint constamment et jamais au courage [1]. Enfin ici encore, nous avons comme preuve de l'intention de Philon son propre témoignage. En effet, dans un résumé rétrospectif de son plan, qu'il fait après en avoir fini avec les lois écrites, arrivé à la partie que nous examinons il s'exprime ainsi : « ayant discouru sur toutes ces matières dans les traités précédents *et de plus, sur les vertus attribuées par Moïse à la paix et à la guerre* je passe conformément à la suite des idées [2]... » Peut-on désigner plus clairement les traités de la *justice* et du *courage*, ainsi que leur union, et mieux montrer que ceux de l'*humanité* et de la *repentance* n'avaient rien à faire ici? Car autrement notre auteur les aurait nommés et n'aurait pas terminé par la vertu relative à la guerre.

J'ai dû insister sur la réfutation de cette erreur car, à mon étonnement, M. Schürer l'a couverte de son autorité. Gfrœrer et Dæhne avaient cependant rendu les traités de l'*humanité* et de la *repentance* au *Moïse*, mais uniquement à cause de leur rapport avec le *Moïse*, rapport que j'examinerai plus loin et que M. Schürer trouvait insuffisamment établi. Mais ici, c'est sans m'occuper des rapports avec le *Moïse*, c'est par des raisons uniquement tirées de l'*exposition de la loi* que j'élimine de cette *exposition* les traités de l'*humanité* et de la *repentance*.

Si vous les ôtez, comme je crois avoir démontré qu'il faut le faire, la suite redevient logique et nette.

Quant à la conclusion générale qui oppose, comme je l'ai dit, la restauration à la chute, elle ne présente aucune difficulté.

1. Comme nous le verrons en nous occupant des dépendances du *Moïse*.
2. *De praem. et poen.* § 1 « καὶ προσέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ.

DEUXIÈME PARTIE

L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE ET POLÉMIQUE DE PHILON

Chapitre I. — Le *Moïse et ses dépendances.*

Avec le *Moïse et ses dépendances* nous sommes ramenés pour la quatrième fois au Pentateuque. Mais ici l'activité littéraire de Philon ne s'adresse pas à des disciples; elle est missionnaire. De plus, tout en cherchant, comme nous le verrons, à faire connaître dans ses grands traits le contenu du Pentateuque, c'est surtout la personne de Moïse qu'il met en relief.

Cette série comprend : 1° les trois livres de la vie de Moïse dans l'intérieur desquels nous constaterons une lacune; 2° un traité perdu *sur la piété;* 3° le traité *sur l'humanité* suivi du petit traité *sur la repentance,* et peut-être 4° le traité *sur la noblesse* [1].

1. *De vita Mosis*, I, II, III; (*de pietate*); *de humanitate; de pœnitentia; de nobilitate.* M. Schurer ne divise la *vie de Moïse* qu'en deux livres, bien que, comme il le reconnaît, elle en ait trois dans les manuscrits. Il donne pour raison que dans le *de humanitate* Philon lui-même ne la mentionne qu'en *deux* livres, d'après tous les manuscrits, sauf le n° 2251, à ce que rapporte Mangey (Schürer, p. 851). On verra plus loin pour quelle raison j'ai maintenu la division traditionnelle en trois livres, donnée par les manuscrits. Je me serais gardé de le faire s'il m'était prouvé qu'elle est contraire au témoignage de Philon lui-même. Mais

L'auteur s'adresse à des païens sans mauvais vouloir, mais qui ignorent l'histoire et le caractère des Juifs et surtout de leur législateur ou qui ne les connaissent que par des fables ridicules. Son but n'étant pas ici polémique, il s'abstient de discuter ces calomnies. Il ne les rappelle même pas. C'est en exposant la vérité qu'il veut gagner les esprits et les cœurs. Une fois ou deux seulement son sentiment de l'injustice se fait jour. Son plaidoyer se termine par une exhortation à quitter le culte des idoles et (si l'on adjoint à cet ensemble le traité sur *la noblesse*) par une sortie contre certains Juifs qui n'ouvraient leurs rangs aux prosélytes qu'avec répugnance.

Les trois livres de la vie de Moïse forment à la fois le premier et le principal ouvrage de la série.

Dans le premier de ces livres, l'auteur commence par manifester son intention d'écrire pour faire connaître un grand homme qu'on ignore et que les auteurs grecs ont injustement laissé dans l'oubli. Il mettra d'abord en lumière son rôle de roi. Il montre alors Moïse préparé d'avance à ce rôle par son éducation, puis s'y préparant lui-même, puis le remplissant d'un côté par ses soins de toute sorte pour faire vivre son peuple dans le désert, de l'autre en lui procurant la victoire sur les peuples ennemis. C'était du même coup faire paraître Moïse comme un modèle dans l'exercice des deux fonctions les plus nécessaires d'un roi et décrire l'histoire des Israélites jusqu'à l'entrée dans la terre promise.

Au commencement du second livre l'auteur explique qu'un roi n'est complet que s'il est législateur, qu'un législateur doit s'occuper aussi des choses divines et que celui qui s'occupe des choses divines doit être aussi prophète. Ainsi Moïse a dû être non seulement roi mais encore législateur, grand

d'un côté je ne sais pas ce que Mangey entend par « tous les mss. », de l'autre le 2251 (actuellement 435) qui fait exception est ce ms. du XIe siècle que j'ai signalé à la fin de mon introduction. Il faudrait donc savoir ce que vaut son texte, et diviser les autres en familles. D'ailleurs ce que je dirai plus loin subsiste, qu'on divise le Moïse en deux livres ou en trois.

prêtre et prophète. Cela ne surprenait pas le lecteur du temps ; car l'empereur, par exemple, était à la fois chef de l'armée, juge et grand prêtre. Philon nous avertit maintenant qu'il lui faut d'abord parler de ce qui se rapporte à la faculté législative [1]. Je vais serrer la suite de ses idées d'aussi près que possible, pour faire voir comment elle nous conduit à une lacune qui commence à la fin actuelle du second livre, et pour expliquer du même coup ce qui a jusqu'à présent empêché les critiques de la constater.

Ainsi Philon qui, dans le premier livre, a envisagé Moïse comme roi, déclare après le premier paragraphe du second livre, qu'il doit maintenant l'envisager comme législateur. Toutes les vertus nécessaires au législateur ont été possédées par Moïse et par lui seul. On le voit bien par les livres saints qu'autrement il n'aurait pu écrire, et par les lois qui y sont contenues (§ 2). Ce qui prouve clairement qu'il est le meilleur des législateurs et que ses lois sont les plus belles de toutes c'est que les autres législations ont changé mais que la sienne dure toujours. Bien plus, elle s'étend des Juifs aux autres peuples. Témoin le respect universel du sabbat, l'admiration pour le grand jeûne, particulièrement la traduction des lois en langue grecque et la joie avec laquelle non seulement les Juifs mais d'autres en foule viennent célébrer dans l'île de Pharos l'anniversaire de cette traduction. On peut donc espérer qu'un jour la législation de Moïse sera adoptée par tous les peuples.

« Ce qui vient d'être dit suffit, continue Philon, pour faire du législateur un grand éloge. Mais il est un autre éloge plus grand encore ; c'est le contenu même des très saints livres, vers lesquels il faut maintenant nous tourner pour montrer la vertu de celui qui les a écrits. Ils se divisent en deux parties, l'une historique, l'autre relative aux prescriptions et aux interdictions, et dont nous parlerons en second lieu, après avoir expliqué en premier lieu ce qui est dans l'ordre

1. *Mos.* II, § 2 « Ῥητέον δὲ πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὴν νομοθετικὴν ἕξιν ».

en premier lieu. La partie historique se subdivise elle-même en deux sections, dont l'une est relative à la création du monde et l'autre est généalogique. Cette dernière comprend ce qui concerne d'un côté le châtiment des impies, de l'autre la récompense des justes » (§ 8).

Pour un lecteur attentif et sans prévention le sens de ce passage n'est pas douteux. Philon avait auparavant loué magniquement Moïse, mais d'abord en renvoyant au contenu des livres saints sans en donner une idée, puis d'une manière toute extérieure en montrant la diffusion de ses lois dans le monde. Pour compléter son éloge il se tourne maintenant vers le contenu des livres saints, dont l'ensemble représente pour lui la loi, car comme il l'a dit un peu plus haut, incidemment, « la création du monde est le commencement des lois [1] ». Suivant un procédé qui lui est familier et dont nous avons vu un exemple au commencement même de ce second livre, il s'arrête un moment pour donner une indication partielle de son plan. Il divise les livres saints ou la Loi en deux parties, l'une historique, l'autre proprement législatrice [2]. Comme il procède toujours par ordre, et qu'ici cet ordre est celui des livres saints, il dit que conformément à cette règle il doit commencer par la partie historique pour s'occuper ensuite de la partie proprement législatrice, et il donne les divisions de cette partie historique qu'il va exposer en premier lieu. Qu'on me pardonne de reprendre et d'expliquer des choses si claires, pour lesquelles, je le répète, l'attention et le bon sens du lecteur suffisent. Jusqu'à présent elles n'ont pas été comprises.

Nous attendons maintenant l'explication de la partie historique de la loi et d'une manière conforme aux divisions indiquées. L'auteur ne trompe pas notre attente.

Il commence par dire qu'il doit d'abord expliquer pour-

1. *Mos.*, II, § 7 « *κοσμοποιία γὰρ ἡ τῶν νόμων ἐστὶν ἀρχή* ».
2. *Ibid.*, II, § 8 « *Τούτων τοίνυν τὸ μέν ἐστιν ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις.* »

quoi Moïse a commencé par la partie historique, et dans cette partie par la création du monde. C'est pour deux raisons. Premièrement afin de montrer l'identité du créateur du monde et du législateur de la vérité. Secondement afin de montrer que suivre les lois c'est vivre en harmonie avec la nature et avec l'ordonnance de l'univers (§ 8).

Certains législateurs ont construit par la pensée une cité à laquelle leurs lois devaient s'appliquer. Moïse a commencé par décrire la construction du monde, la grande cité, avant d'exposer une législation qui débordant même les limites de la terre, devait représenter la constitution politique du monde entier. Philon nous donne ainsi, suivant sa promesse, l'idée de la première division de la partie historique (§ 9).

La seconde division de cette même partie est généalogique, c'est-à-dire comprend de génération en génération le châtiment des méchants et la récompense des justes [1]. C'est ce que notre auteur doit maintenant nous éclaircir (§ 10-12). Il nous dit en effet que les méchants s'étant mis en révolte avec les lois du monde devaient être punis par les plus énergiques éléments du monde, l'eau et le feu, c'est-à-dire, suivant les périodes des temps, les uns par des inondations, les autres par des incendies. Car d'abord il y eut un déluge, puis, le mal ayant recommencé, le feu du ciel détruisit les impies avec leurs villes. Mais si les impies furent ainsi punis, les bons reçurent la récompense de leur vertu. Dans la destruction par le feu du ciel des villes précitées un seul homme qui habitait en étranger au milieu de leurs citoyens fut épargné, non qu'il fût arrivé au comble de la vertu, mais parce qu'il n'avait pas participé à leur corruption. Dans la grande inondation, lorsque le genre humain fut à peu près entièrement détruit, Noé fut sauvé avec sa famille. Cette histoire vaut la peine d'être racontée. Notre auteur en donne en effet la narration et conclut par quelques lignes sur les

1. *Mos.*, II, § 8 « τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων ».

récompenses des hommes de bien qui non-seulement sont sauvés mais sont les auteurs d'une renaissance et les chefs d'une nouvelle période. On voit, sans que j'aie à m'étendre ici sur ce point, quel intérêt Philon dans son intention missionnaire avait à présenter cette succession périodique de grands châtiments des impies avec salut pour les justes. On voit mieux encore qu'il ne dévie pas du plan qu'il avait tracé, car c'est bien des châtiments et des récompenses, de période en période, qu'il s'agit ici. Le programme de la partie historique a été rempli. Nous sommes arrivés à la partie législative proprement dite, celle des prescriptions et des interdictions, que l'auteur a promis de traiter en second lieu.

Or, dans l'état actuel du texte, le second livre s'arrête avec la fin de la partie historique et l'on passe au troisième qui débute ainsi : « Nous avons déjà exposé deux parties de la vie de Moïse, celles qui concernent la royauté et la science législative : il nous faut maintenant nous acquitter de la troisième, celle qui concerne le sacerdoce ». Ainsi l'auteur déclare avoir accompli sa tâche relativement à la royauté et à la science législative ; cependant toute une partie de la législation, ce qui en constitue ordinairement le corps, ce qu'il a caractérisé lui-même sous le titre de prescriptions et de défenses, en promettant d'en parler en second lieu, est absolument passé sous silence, sans que Philon ait donné au lecteur païen qu'il visait la moindre raison d'une aussi étonnante infraction à sa promesse. Pourtant avant d'aborder le sacerdoce, il aurait dû au moins parler quelque peu du décalogue qui précède dans l'Exode ce qui concerne le sacerdoce. Enfin, s'il avait laissé de côté toute la seconde moitié de la partie législative, comment aurait-il pu dire, plus loin, après avoir achevé la partie relative au sacerdoce : « Puis donc que le chef accompli doit posséder, comme nous l'avons dit, quatre qualités, royauté, faculté législative, sacerdoce et prophétie, *afin que par la science législative il prescrive ce qu'il faut faire et interdise ce qu'il ne faut pas faire*... après

avoir exposé *les trois premières parties* et montré Moïse comme roi, *législateur* et grand-prêtre excellent... »? (III, § 23). Tout nous pousse donc à conclure qu'il y a une lacune entre la fin actuelle du second livre et le commencement du troisième. On trouve alors naturel que ce second livre soit actuellement si court, car il ne contient que douze paragraphes, tandis que le premier en a soixante et le troisième trente-neuf.

Cependant ici la critique, plus préoccupée de trouver des indices sur la chronologie des œuvres de Philon que d'expliquer notre ouvrage par lui-même, a cru pouvoir admettre, (en considérant isolément le passage où notre auteur donne la division générale des livres saints et où il promet de traiter en second lieu la partie relative aux interdictions et aux prescriptions), qu'il faisait allusion à son *Exposition de la loi* et avertissait qu'il n'était pas encore arrivé à la partie de cet ouvrage où il devait traiter des prescriptions et des interdictions. On en conclut que Philon a écrit le *Moïse* avant d'être arrivé à la partie purement législative de l'*Exposition de la loi* [1]. En procédant ainsi on ne voit pas, indépendamment de tout ce que j'ai montré plus haut, ce qu'aurait de surprenant cette allusion si mal amenée et si peu claire de Philon à un autre de ses ouvrages. On le voit d'autant moins que comme on a cru que l'*Exposition de la loi* était adressée à des lecteurs étrangers au judaïsme, on s'étonne peu qu'il renvoie dans le *Moïse* cette même classe de lecteurs à un autre ouvrage également fait pour elle. Mais les textes nous ont montré que l'*Exposition de la loi* était adressée à des disciples, parmi lesquels l'auteur interpelle plus d'une fois des Juifs de naissance. Comment Philon aurait-il pu renvoyer les lecteurs païens du *Moïse* à un ouvrage fait pour des disciples? Comment, s'il les supposait familiers

1. V. Schürer, p. 818 et 855. Il est à peine besoin de dire que je n'ai pas à discuter maintenant les rapports chronologiques du *Moïse* et de l'*Exposition de la loi*.

avec le commencement de l'*Exposition de la loi*, leur aurait-il répété fastidieusement l'idée maîtresse du traité de la *Création du monde ?* D'ailleurs tout le *Moïse* avec ses dépendances aurait fait, la plupart du temps, comme il est facile de le voir, double emploi avec l'*Exposition*, si Philon avait visé dans l'un et dans l'autre la même classe de lecteurs, tandis que chacun de ces deux ouvrages, si on en considère le but propre, si on l'oriente vers le milieu spécial qu'il vise en effet, apparaît comme utile dans toutes ses parties [1].

Le troisième livre présente Moïse comme grand prêtre et comme prophète. Dans l'exposition de ces deux dernières qualités, l'auteur encadre d'abord les institutions sacerdotales des Juifs en les expliquant en général d'une manière cosmologique, puis certains traits de l'histoire des Israélites qui n'avaient pas trouvé place dans leur histoire politique racontée à propos de la royauté de Moïse et qui contiennent diverses leçons. Enfin les prédictions de Moïse aux Israélites sur leur destinée future, avant son départ pour le ciel et la manière dont il écrit d'avance comment il devait disparaître, terminent ce troisième livre. « Voilà la vie, voilà la fin du roi, législateur et grand-prêtre Moïse, telle qu'elle est racontée par les saintes Ecritures. » Ajoutons que cette vie a été écrite de manière à offrir aux Grecs une lecture aussi attrayante que possible [2].

Après le *Moïse* venaient les traités sur la *piété*, l'*humanité* et la *repentance*. Le premier est perdu. J'y reviendrai tout à l'heure. En son absence c'est le traité sur l'*humanité* qu'il faut placer immédiatement après le *Moïse*.

Nous avons vu qu'on doit ôter le traité sur l'*humanité* de

1. Notre auteur, nous l'avons vu, ne craint pas de se répéter dans un ouvrage pédagogique, adressé à des disciples, et où il veut avant tout faire entrer les notions dans la mémoire, mais le *Moïse* est une œuvre d'art où il veut captiver l'attention de lecteurs à gagner.

2. Les narrations, les descriptions, les discours s'y entremêlent avec une habile variété.

l'*exposition de la loi* où il avait été mal à propos inséré. Il entre au contraire parfaitement dans la présente série. Philon avait loué Moïse comme roi, comme législateur, comme grand-prêtre et comme prophète. Ces deux dernières qualités supposent une vertu commune, la piété, dont l'idée générale domine en effet le troisième livre du Moïse [1]. Philon aime à joindre à la piété l'humanité. Ainsi dans son *Abraham*, après avoir décrit la piété du patriarche, il passe à son humanité en disant : « Il est de la même nature d'être pieux et humain ». De même, dans le traité sur l'*humanité* il flétrit « ceux qui pratiquent l'inhumanité et l'impiété », et un peu plus bas il appelle la piété et l'humanité les reines des vertus [2]. On pouvait donc attendre de cet esprit si géométrique qu'après avoir loué la piété de Moïse il louerait son humanité, procédant pour lui comme pour Abraham. Il devait le faire ici d'autant plus qu'il s'adressait à des païens dont il voulait détruire les préjugés contre Moïse et contre les Juifs, si injustement accusés de haïr le genre humain. Rien donc n'est plus naturel et ne s'ajuste mieux à l'idée générale du troisième livre du *Moïse* que le début du traité de l'*humanité*. « C'est maintenant l'humanité, si étroitement parente, sœur et vraiment jumelle de la piété, que la suite des idées nous commande d'examiner. Le père des lois, dans sa passion pour elle, que personne n'égala jamais si je ne me trompe, car il savait qu'elle est le grand chemin de la sainteté, exerça et forma ses disciples à la vie en commun ». Ce début qui se lie si bien à la dernière partie du Moïse était au contraire si déplacé dans l'*exposition de la loi*, où on avait mis l'*humanité* à la suite du *courage*, que Mangey, nous l'avons dit, avait été tenté de faire violence au texte pour arriver à souder ces

1. Voir *Mos.* III, § 1. « Ὁ τοίνυν μέγιστον καὶ ἀναγκαιότατον ἀρχιερεῖ προσεῖναι δεῖ, τὴν εὐσέβειαν, ἐν τοῖς μάλιστα οὗτος ἤσκησεν », etc. Et § 38 : « Τὸ δὲ τῶν τιμωρεῖν ἐπάλληλον... ἀπέρηνε τὴν εὐσέβειαν τοῦ προφήτου ».

2. *Abr.* § 37 : « Τῆς γὰρ αὐτῆς φύσεώς ἐστιν εὐσεβῆ τε εἶναι καὶ φιλάνθρωπον. — *Hum.*, § 1 : « Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην... φιλανθρωπίαν ». *Ibid.*, § 9 : « Μετανθρωπίαν ὁμοῦ καὶ ἀσέβειαν ἀσκοῦντες ». *Ibid.*, § 10 : « Εὐσεβείᾳ καὶ φιλανθρωπίᾳ, ταῖς ἀρετῶν ἡγεμόσι ».

deux traités [1]. Continuons à examiner les rapports entre le *Moïse* et l'*humanité*.

Comment Moïse dans sa passion pour l'humanité a-t-il exercé et formé les siens à vivre ensemble et les uns pour les autres? C'est en leur donnant pour exemple sa propre vie [2]. Ainsi l'idée de la vie de Moïse se prolonge, (comme d'ailleurs nous le verrons encore mieux tout à l'heure), dans le traité sur l'*humanité*. Dans le *Moïse* aussi cette vie était donnée comme exemple et à peu près avec les mêmes termes [3].

« Ce que dès le premier âge jusqu'à la vieillesse il a fait avec sollicitude pour le bien d'un chacun et de tous les hommes a été montré précédemment dans les trois livres que j'ai composés sur la vie de Moïse. Mais il est nécessaire de rappeler un ou deux beaux traits de la fin de sa vie [4] ». C'est à cause de ce passage, en effet frappant, que Gfrœrer a rattaché l'*humanité* au *Moïse*. M. Schürer ayant trouvé cette preuve insuffisante et la considérant comme isolée, j'ai dû montrer qu'elle ne venait pour ainsi dire que par surcroît.

L'auteur raconte ensuite assez longuement ce qui précéda la fin de Moïse, comment ses derniers moments furent employés au bien de son peuple. Puis, mettant toujours en relief la personne de son héros, il réunit ce qui dans ses lois est relatif à l'humanité, de manière à produire sur ses lecteurs, qu'il doit croire maintenant à peu près conquis, une impression profonde. Réserver jusqu'à ce moment et grouper les lois dont la douceur protégeait non seulement les étrangers et les esclaves, mais aussi les animaux et même les plantes, c'était de sa part une habileté légitime. Quelques-unes de ces lois se rencontrent avec des développements analogues dans l'*exposition*. Il le fallait, pour qu'elle se suf-

1. Au lieu de Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην il aurait voulu mettre ἀνδρείας. « *Si ferrent codices mallem reponere* ἀνδρείας ».

2. *Hum.* § 1 « παράδειγμα καλὸν ὥσπερ γραφὴν ἀρχέτυπον στηλιτεύσας τὸν ἴδιον βίον ».

3. *Mos.* I, § 28 » Καθάπερ τε γραφὴν εὖ δεδημιουργημένην ἑαυτὸν καὶ τὸν αὐτοῦ βίον... ἔστησε παράδειγμα ».

4. *Hum.* § 1.

fit à elle-même, tandis que si l'*humanité* avait fait partie de l'*exposition* nous aurions ici un de ces doublets insupportables qui d'ailleurs paraissent tout naturels à ceux pour qui le nom d'un des hommes qui ont le mieux connu l'art de la composition est synonyme de négligence et de désordre [1].

J'ai dit plus haut que l'idée générale du troisième livre du *Moïse* est la piété : j'ai montré que c'est une des raisons pour lesquelles le traité sur l'*humanité* vient naturellement à la suite, Philon aimant à unir ces deux vertus. Mais maintenant il est temps de dire qu'entre le troisième livre du *Moïse* et l'*humanité* existe nécessairement une lacune. En effet, le début de l'*humanité*, très brusque, se donne comme la suite immédiate d'un développement sur la piété ; or si l'idée de cette vertu domine le troisième livre du *Moïse*, elle n'est pas expressément rappelée à la fin même de ce livre. Entre les deux une transition dont on ne peut se passer manque absolument. D'un autre côté il nous est parvenu trois fragments d'un traité *sur la piété* [2]. On est donc amené à croire que ce traité perdu formait la transition nécessaire [3]. Il pouvait d'ailleurs être très court et contenir à la suite d'un résumé sur la piété de Moïse un tableau des bienfaits de la piété et une exhortation aux lecteurs.

Le traité *sur la repentance*, que nous avons dû éliminer de l'*exposition de la loi* en même temps que le traité sur l'*humanité*, vient, de l'aveu de tous les critiques, immédiatement après ce dernier et, dans deux manuscrits au moins, ne fait

1. On pourrait voir au premier abord un renvoi à l'*exposition* dans *Hum.* § 11 où Philon renvoie pour des quantités d'autres dispositions humaines de Moïse vis-à-vis de ses compatriotes aux traités précédents (ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι). Mais ces traités précédents sont ici les trois livres du *Moïse* et le traité perdu sur la *piété* dont il va être question tout à l'heure. Ce renvoi s'explique très bien par le contenu du *Moïse* et convient moins au contraire à l'*exposition*. Enfin pour l'expression ἄλλα μυρία voir *Praem. et poen.* § 9 où elle est appliquée à la vie de Moïse : pour τῶν ἐν μέρει διατεταγμένων voir *Mos.* II § 10.

2. Voir Harris, p. 10-11.

3. M. Schürer n'en admet pas l'existence mais il se place toujours au point de vue des *trois vertus* de l'Exposition de la loi. V. p. 853.

qu'un avec lui [1]. Chez Mangey il n'occupe guère plus de deux colonnes. Philon y invite ouvertement les païens (qu'il a lieu de supposer maintenant tout à fait débarrassés de leurs préjugés contre les Juifs, tout à fait instruits et gagnés), à se repentir d'une vie passée dans l'idolâtrie, à embrasser le culte du vrai Dieu. Ou plutôt c'est Moïse lui-même (toujours mis en avant dans cette série de traités), qui exhorte les habitants de toute la terre à se convertir : l'auteur ne fait que tirer la conclusion. Il ajoute qu'on doit chérir les prosélytes. S'ils se sentent isolés (ce qui devait arriver souvent à des hommes que la société païenne était tentée de renier et que les Juifs pouvaient accueillir avec méfiance ou même avec une aristocratique froideur) il leur promet que Dieu du moins sera avec eux et considérera chacun d'eux comme tout un peuple. Ce dernier ordre d'idées fait tout de suite penser au traité sur la *noblesse*.

En effet, dans ce traité si étonnant de la part d'un Juif, Philon s'élève (avec une énergie qui rappelle le mot de Jean-Baptiste à ceux qui se glorifiaient d'avoir Abraham pour père), contre ceux de ses concitoyens qui prétendaient que la naissance des prosélytes les empêchait, quelle que fût d'ailleurs leur vertu, d'avoir part aux privilèges du peuple de Dieu. Il montre à ces Juifs si fiers de leur noblesse que le peuple de Dieu lui-même est originairement sorti d'une souche païenne, que parmi ses ancêtres Dieu a plusieurs fois rejeté l'aîné qui avait démérité et choisi le cadet; que les mères de plusieurs des fils de Jacob n'étaient que de pauvres servantes, d'abord païennes ; que la doctrine qui fait tout dépendre de la naissance et des vertus des pères est à la fois tout à fait nuisible et contraire à la loi, laquelle juge chacun en lui-même et ne distribue pas l'éloge ou le châtiment d'après les vertus ou les vices des ancêtres [2]. Ce traité,

1. Les nos 434 et 433 de la Bibl. nat. comme nous l'avons dit dans la note de l'*exposition* sur les mss. à propos des *trois vertus*.

2. On voit par cette analyse qu'il est absolument impossible de considérer avec Schürer le *de nobilitate* comme un fragment d'une apologie des Juifs (p. 86-12).

dans les éditions, vient après le dernier de ceux de l'*exposition de la loi,* sans qu'on sache pourquoi. Un manuscrit le donne aussitôt après le traité sur *la repentance* [1], qu'il continue si bien, comme je viens de le montrer. On ne peut l'isoler car son commencement indique une suite et il serait difficile de lui trouver une meilleure place. Commencée par l'instruction des païens, la série se terminerait, une fois qu'ils sont devenus prosélytes, par la défense de leurs droits.

CHAPITRE II. — Ὑποθετικά.

Nous ne connaissons cet ouvrage que par Eusèbe. Il le nomme dans sa *préparation évangélique* et en cite quatre fragments consécutifs dont l'ensemble comprend cinq colonnes de l'édition de Mangey. Ils ont pour objet l'éloge des Israélites ainsi que celui de Moïse et de ses lois. Cela nous rappelle le *Moïse* et ses dépendances. Mais cette fois Philon ne se contente pas d'éclairer par la seule vertu de son exposition. Il réfute les fables ou les opinions méprisantes des adversaires. On n'est pas d'accord sur le but général de l'ouvrage entier, beaucoup parce qu'on ne s'accorde pas sur la manière dont il faut en traduire le titre. Pour Viger [2] il signifie « suppositions » parce que l'auteur donnerait à ses ad-

1. Le n° 435 de la Bibl. nat. Je relève en outre dans le catalogue de la Vaticane cette indication remarquable, si on se souvient que le *de poenitentia* n'est en réalité que la fin du *de humanitate:* « n° 248... XXIV. *De humanitate,* f. 253. *De nobilitate,* f. 263. Spectat fortasse ad librum praedictum ». — Il est aussi peut être utile de rappeler, pour montrer la liaison du traité de *la piété* avec l'*humanité,* qu'un certain nombre de mss. donnent ces deux titres consécutivement quoique ils ne contiennent pas le traité malheureusement perdu sur *la piété.* Je n'attache pas toutefois à cette dernière remarque plus d'importance qu'il ne faut.

2. Migne, *Patr. gr. lat.,* t. 21, p. 598. « Si ex praesenti fragmento conjecturam ducere liceat, id ei placuisse nomen videtur, quod hoc in opere κατ' ὑπόθεσιν ut plurimum disputaret ac frequenter dilemmate proposito, alterutrius partis optionem daret, sic tamen ut ex utraque postmodum κατ' ὑπόθεσιν ingeniose tractata suam in rem argumenta duceret ».

versaires le choix de propositions, de « suppositions » contraires, dont il tirerait, par le dilemme, des conclusions favorables à sa thèse. Ce sens a régné jusqu'à Bernays qui en 1876 a cru avoir démontré qu'il fallait rendre ὑποθετικά par « exhortations » et que Philon se serait proposé dans cet ouvrage d'exhorter des lecteurs païens à pratiquer la loi juive. M. Schürer adopte le sens de Bernays [1]. Voyons d'abord ce que nous donne l'examen des textes.

Eusèbe veut montrer à ses lecteurs ce que c'est que la législation mosaïque. Il en trouve dans l'ouvrage en question un abrégé laudatif qu'il cite en le faisant précéder, dit-il, de ce qui concerne l'exode des Juifs sous la conduite de Moïse. Il ajoute qu'il tire ces citations du premier des écrits que Philon a intitulés ὑποθετικά, là où il plaide pour les Juifs comme devant des accusateurs de ce peuple [2].

Nous apprenons par cette introduction d'Eusèbe que les ὑποθετικά comprenaient au moins deux livres et que dans le premier, ou dans une partie du premier (le sens est douteux), Philon réfutait des accusations portées contre les Juifs.

L'introduction d'Eusèbe est aussitôt suivie d'un premier fragment qui affirme que l'antique ancêtre des Juifs était originaire de la Chaldée : que ce peuple quitta la Syrie pour descendre en Égypte; qu'il sortit d'Égypte, parce que le sol ne suffisait plus à sa population surabondante, par sentiment de ses hautes destinées, pour obéir à des avertissements divins et par le désir de retourner dans son pays natal, la Syrie. — Philon veut ici évidemment réfuter la fable d'après laquelle les Juifs n'auraient été d'abord qu'un ramassis de lépreux égyptiens. Il est probable qu'il l'avait auparavant signalée. D'ailleurs la caractéristique d'Eusèbe nous amène à le penser. Pour réfuter des accusateurs il faut d'abord avoir

1. Je lis le travail de Bernays dans ses *Gesammelte Abhandlungen*, herausgegeben von H. Usener, t. I, p. 262-282. Voir Schürer, p. 861.

2. « Πρῶτα δὲ θήσω Φίλωνος τὰ περὶ τῆς ἀπ' Αἰγύπτου πορείας τῶν Ἰουδαίων... ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος, ὃν ἐπέγραψε ὑποθετικῶν · ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων, ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν, ποιούμενος λόγον, ταῦτα φησιν ». *Prép. ev.* VIII, 5. Voir pour les fragments *ibid.*, 5-7.

fait connaître, d'une manière ou d'une autre, leurs accusations.

Ce premier fragment est très court. Le second, qui le suivait de près dans le texte de l'ouvrage, est beaucoup plus long. Philon y prouve, en somme par deux dilemmes, le premier relatif à l'exode, le second à la conquête de la Syrie, que les Juifs, pour réussir dans chacun de ces deux cas, ont dû être ou bien un peuple doué des plus rares qualités et alors on ne peut les considérer comme un ramassis de misérables, ou bien un peuple protégé de Dieu, et alors (ce que l'auteur ne dit pas mais ce qu'il laisse clairement entendre) on ne peut les considérer comme des impurs. L'une ou l'autre supposition aboutit à un éloge. C'est la réfutation de la fable des lépreux qui se continue. Toute la démonstration est dominée par l'idée de Moïse qui n'a pas pu être un charlatan et un imposteur. En voyant Philon dire ouvertement de quelle façon Moïse était qualifié par les adversaires on est fortifié dans l'idée qu'il avait exposé les calomnies sur l'origine du peuple hébreu.

Ce second fragment se termine par quelques lignes sur la législation de Moïse [1]. Elles en introduisent l'abrégé laudatif dont la citation était le véritable but d'Eusèbe. L'auteur de *la préparation évangélique* reparaît un moment pour annoncer qu'on arrive à cet abrégé qui se compose de deux très longs morceaux séparés par une courte coupure. Je puis me dispenser de les analyser. Il suffira de dire que les lois de Moïse y sont représentées comme très supérieures aux lois grecques. La manière dont Philon parle de ces dernières, en se contentant de les introduire par un pronom démonstratif [2], donne à penser qu'il en avait été question auparavant avec plus de détail.

1. Le système d'alternatives s'y continue encore « εἴτε οὖν λελογισμένος αὐτός, εἴτε ἀκούων παρὰ δαίμονος ἔφρασε. » Le morceau commence, avant les deux dilemmes signalés plus haut, par une concession apparente, une *supposition* accordée à la personne à laquelle l'auteur s'adresse. Moïse sera, si tu veux, (εἰ βούλει) un homme comme les autres.

2. « Ἆρα τι τούτων ἢ τούτοις προσόμοιον » c. 7.

Cinq colonnes de l'édition de Mangey, les coupures faites par Eusèbe et les éclaircissements préalables dont nous avons reconnu la nécessité représentent ensemble une partie du premier livre des ὑποθετικά trop considérable pour n'être qu'une digression. D'ailleurs il s'en faut que l'auteur ait énuméré dans ce qui nous est parvenu de son ouvrage toutes les accusations dont les Juifs étaient l'objet. Qu'on se souvienne des deux livres de Josèphe contre Apion. Qu'on réfléchisse qu'Eusèbe n'avait intérêt à relever dans ce qu'on opposait aux Juifs que ce qui touchait aussi le christianisme et paraissait pouvoir contribuer à la préparation évangélique. La matière elle-même était assez riche pour fournir à Philon un livre et plus.

Je croirais donc volontiers que les ὑποθετικά étaient d'un bout à l'autre une réponse aux accusations portées contre les Juifs. On comprend aussi que Viger ait expliqué le titre de cet ouvrage par les suppositions en apparence favorables aux adversaires et que Philon consentait à prendre comme point de départ, parce que chaque fois il était assez habile pour les tourner en arguments. Non-seulement tout le second fragment, qui occupe plus d'une colonne et demie de Mangey est ainsi agencé d'un bout à l'autre, mais on y est particulièrement frappé de l'expression ὑποθώμεθα (veux-tu que nous posions...), employée une fois par l'auteur et qui correspond si bien au titre lui-même [1].

Bernays a cru avoir réfuté Viger en faisant observer que nos fragments ne contenaient que deux dilemmes et que chez les stoïciens ὑποθετικὸς λόγος a le sens d'exhortation pratique. Il ajoute qu'une exhortation peut être accompagnée d'une réfutation, et que la réfutation, fait justement partie du προτρεπτικὸς λόγος qui, étant l'exhortation théorique, est très étroitement apparenté avec l'ὑποθετικὸς λόγος.

Je n'y contredis pas. Mais je rappellerai à mon tour que si le second et si long fragment n'a que deux dilemmes (en ne

1. Je suis même étonné que Viger n'ait pas signalé ce petit argument.

tenant pas compte de la troisième alternative que j'ai signalée dans ses dernières lignes) il est plein de *suppositions* accordées à la partie adverse. Je ferai surtout remarquer que pas une ligne de nos cinq colonnes ne contient quoi que ce soit qui ressemble à une exhortation théorique ou pratique. Ainsi l'explication du titre proposée par Bernays ne répond en rien à ce qui nous a été conservé du texte. S'explique-t-elle du moins par la langue de Philon? N'aurait-il pas fallu chercher si à l'occasion il avait employé la locution ὑποθετικὸς λόγος? Bernays ne s'est pas préoccupé de ce point. Je ne sais si en cherchant bien il aurait trouvé cette locution dans les œuvres de Philon, pour moi je n'en connais pas d'exemple. En revanche je vois Philon se servir assez souvent de l'expression προτρεπτικὸς λόγος ou simplement προτρεπτικά même lorsqu'il s'agit d'exhortations pratiques et non théoriques [1].

Il reste cependant qu'un ouvrage en plus d'un livre et où l'auteur parlait toujours de suppositions défavorables en apparence à sa cause, devait être vite monotone. On peut répondre que Philon raisonne avec quelqu'un [2], qu'il pouvait avoir employé la forme du dialogue [3], et évité ainsi la monotonie. On pourrait aussi hasarder une autre hypothèse que celle de Viger. Philon dans son *ambassade* appelle à tout moment l'affaire dont les ambassadeurs étaient chargés, ὑπόθεσις [4]. Il s'agissait de défendre contre des accusateurs à la

1. *Allég.*, I, § 26. Il faut un corps à Issachar type de celui qui réalise le bien par la pratique. Autrement « πῶς ἀκούσεται τῶν προτρεπτικῶν λόγων χωρὶς ἀκοῆς; » — *Quod det* § 4 : « Καὶ μὴν ὅ γε προτρεπτικὸς λόγος τοῦ πατρός » etc. au sujet des plaisirs qui ne sont pas les vrais biens. — *Agric.*, § 17. Encore contre le plaisir « ἐν προτρεπτικοῖς Μωϋσῆς φησιν · (pour Deuter.). — *Agric.* § 39, encore les προτρεπτικά de Moïse (Deuter., VIII). — De *profugis* §§ 25 et 31 « ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς » (Deuter., IV et Lév. XXV?). — *Mut. nom.* §§ 5 et 41 « ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς » (Deut., XII, XXX) le premier passage dans un sens tout à fait pratique.

2. εἰ βούλει — Καίτοι τί βούλει; — πότερον γαρ ποτε βούλει; — Ἀλλὰ δὲ πρὸς τούτοις ὅρα. — οὐδενὸς ἄξια ταῦτα γε εἴποις ἄν. — οὐ θαυμάζεις; — Ἆρά σοι οὐ δοκεῖ ταῦτα... ; — ὅντινα αὐτῶν κινεῖς — Ταὐτον δὲ καὶ περὶ τὰ σώματα ἂν ἴδοις — Καὶ περὶ μὲν τούτων ἅλις σοι.

3. Comme il l'a fait d'autres fois d'après son propre témoignage, *sobr.* § 2. Voir aussi plus loin notre troisième partie.

4. *Legatio ad Caium.* On n'a qu'à la parcourir; il y aurait trop à citer.

tête desquels était Apion, les droits des Juifs alexandrins. Nous retrouverons plus loin ce sujet. On peut se figurer tout ce qu'avait pu dire un Apion. Ὑποθετικά ne signifierait-il pas « points relatifs à notre affaire? » Deux mémoires au moins avaient été composés en faveur des droits des Juifs alexandrins [1] et sans doute par Philon. Je dois me borner ici à mentionner cette idée. Elle sera examinée en son lieu, c'est-à-dire dans le mémoire sur la chronologie des œuvres de notre auteur. Dans la partie apologétique de ces œuvres les hypothèses ont malheureusement beau jeu. Car cette partie a été encore moins épargnée que les autres par le temps. Nous y sommes davantage à la merci des renseignements d'Eusèbe. Dans ses citations et en les introduisant il s'en tient d'ordinaire à ce qui se rapporte à son propre sujet. On ne peut lui en faire un crime. Mais on peut lui reprocher de ne pas avoir mis dans son catalogue tel ou tel ouvrage de Philon qu'il cite ailleurs, ou, s'il l'y a mis, de l'avoir fait en le donnant sous un titre différent, ce qui cause une grande incertitude quand les ouvrages eux-mêmes ne nous sont pas parvenus ou bien ne sont arrivés que d'une manière trop incomplète [2]. Cette sorte de difficultés se fera encore sentir dans les chapitres suivants.

Chapitre III. — L'*Apologie des Juifs* (Le *fragment sur les Esséniens* et le traité de la *Vie contemplative*).

Maintenant le Pentateuque va cesser d'être sous une forme ou sous une autre le sujet des ouvrages que nous passons en revue. L'*Apologie des Juifs* [3] (du moins dans les parties qui

1. *Leg.* § 28.
2. Ainsi il n'est aucunement question des ὑποθετικά dans son catalogue.
3. Ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, Eus. *Prep. ev.*, VIII, c. 11. Sans doute identique avec ὁ περὶ Ἰουδαίων du catalogue d'Eusèbe. (Schürer aussi, p. 861). Pour Eusèbe,

nous en restent) sans cesser d'avoir pour fond Moïse et ses lois (ce qui serait impossible), dirigera notre attention vers les figures contemporaines des Esséniens et des Thérapeutes. Je réunis en effet, tout au moins comme deux livres consécutifs « frères et jumeaux », suivant une des expressions favorites de Philon [1], le traité qu'Eusèbe nous fait connaître sous le nom d'*Apologie des Juifs* en en citant un fragment sur les Esséniens et le traité de la *Vie contemplative* où sont décrits et loués les Thérapeutes. L'un et l'autre me paraissent faire partie d'un même ouvrage apologétique. Je crois que le morceau sur les Esséniens était la fin de l'*Apologie des Juifs* et qu'il est visé par le début de la *Vie contemplative*, où l'auteur dit qu'après avoir discouru sur les Esséniens qui ont excellé dans la vie pratique, il passe aussitôt (αὐτίκα) et pour suivre l'ordre de son travail (ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος) à ceux qui ont embrassé la vie contemplative.

Le traité de la *Vie contemplative* est très contesté. Je suis obligé de renvoyer à l'étude où j'ai essayé d'en établir l'authenticité, la démonstration étant longue et ne pouvant être résumée [2]. Un peu après la publication de cette étude, l'au-

le περὶ Ἰουδαίων n'avait qu'un livre. En effet pour lui le traité de la *Vie contemplative* s'appliquait à des chrétiens.

1. *De ebr.*, § 22; *De congr.*, § 4; *De hum.*, § 1; *Quod omnis probus liber*, § 1.

2. Cette étude a été jusqu'à présent critiquée par M. J. Derenbourg dans la *Revue des études juives*, 1888, n° 30 et par M. Ohle dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1888, n° 20. M. Derenbourg accorde que ce que j'ai dit sur le plan, le but et le style du traité est juste. Mais il ne va pas plus loin et pour lui le traité « fait partie de cette littérature par laquelle les Juifs hellénistes ont cherché à faire pénétrer une morale plus pure parmi les païens corrompus de cette époque. » Il ne serait qu'une sorte de roman pieux, et dont Philon ne serait pas l'auteur. Je vais répondre dans leur ordre aux différentes objections de M. Derenbourg :

1° Les Thérapeutes se réunissent pour dîner ensemble tous les cinquante jours, le lendemain du jour du carré de sept, carré qu'ils honorent comme étant la veille d'une très grande fête (la Pentecôte). Voilà ce que nous dit le texte. Enjambe-t-on d'une année à l'autre ou bien recommence-t-on tous les ans à partir d'un jour fixe? En ce dernier cas, quel est ce jour? L'année est-elle lunaire ou solaire? Le texte ne nous le dit pas et je n'ai pas à le chercher. A s'en tenir strictement à ses données, on enjamberait. 2° Les vêtements portés par ces ascètes sont les mêmes que ceux de Philon et de ses amis, *Spec. leg.*, II, § 5. 3° J'ai remarqué moi-même ce qu'il y a d'extraordinaire dans le jeûne de certains Thérapeutes (p. 40). Mais j'ai aussi fait observer qu'il ne s'agit ici que des Thérapeutes des environs du lac Maria, οἱ πανταχόθεν ἄριστοι (p. 30-31); que cette élite elle-même mange tous les soirs (p. 40); que quelques-uns seulement, ἔνιοι,

thencité du fragment sur les Esséniens, longtemps respectée, a été l'objet d'une attaque très détaillée [1]. Je vais d'abord analyser ce fragment : j'apprécierai ensuite la manière dont on l'a traité.

Eusèbe nous dit qu'il le tire de l'*apologie des Juifs* de Phi-

ne mangent qu'au bout de trois jours ; que ceux qui ne mangent que le septième jour sont donnés ensuite comme le dernier terme de la gradation, τίνες, et évidemment comme l'exception dans l'exception. Enfin je n'ai pas garanti la réalité de tous les détails et j'ai admis que nous pouvions avoir ici affaire à des exagétions d'apologiste (p. 40). M. Derenbourg me permettra-t-il de dire que dans l'entretien que j'ai eu l'honneur d'avoir avec lui il m'a appris lui-même qu'il arrivait encore à des Israélites pieux, en Palestine je crois, de faire par grande exception un jeûne de six jours? C'est la périodicité qui paraît impossible et c'est ici en effet que je suis bien tenté de voir une exagération d'apologiste. 4° Ni le texte ni ma brochure ne parlent de *monastères* au sens moderne du mot. Le μοναστήριον n'est que le cabinet de travail qu'il y avait dans la maison de chaque Thérapeute, et encore n'en est-il question que pour ceux des environs du lac Maria (p. 33). 5° J'ai montré par une comparaison avec la secte des Hinschistes qu'il est possible d'être en même temps bizarre et à peu près inconnu ; 6° L'allusion aux exagérations des ποιηταὶ καὶ λογόγραφοι n'est pas propre aux inventeurs de contes. C'est une réminiscence de Thucydide, I, § 21. 7° L'auteur n'a aucun désir de dissimuler sa religion. Il dit que les Thérapeutes se sont consacrés à la contemplation κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις (§ 8) et il les appelle ceux *d'entre les nôtres* qui ont embrassé la vie contemplative (§ 7). Il oppose aux fables du paganisme la vérité qu'aiment dès l'enfance οἱ Μωσέως γνώρισοι. Dans beaucoup d'autres traités de Philon le nom de Juif n'est pas non plus mentionné. Le mot σαββάτον y est aussi extrêmement rare et est appelé couramment ἡ ἑβδόμη. Les Saintes-Ecritures τὰ ἱερὰ γράμματα sont mentionnées §§ 3 et 10, et on a, § 11, le récit du passage de la mer Rouge. En terminant je ne puis que remercier M. Derenbourg pour la manière favorable dont il caractérise en général mon étude et dont il annonce les mémoires qui doivent la suivre.

Je n'ai pas trouvé dans la longue critique de M. Ohle une seule observation que je puisse accepter. Je n'en signalerai qu'une. D'après lui, si j'ai trouvé une belle ordonnance à la *Vie contemplative*, c'est bien naturel, car j'ai soigneusement laissé de côté (sorgsam bei Seite gelassen) toutes les répétitions inutiles et digressions. Je ne m'en émeus pas autrement. On voit un faussaire dans l'auteur du fragment sur les Esséniens ; on a tranquillement soupçonné de complicité l'honnête Eusèbe. Pourquoi se contraindre davantage avec les contemporains? J'aurais seulement désiré que M. Ohle se fût donné la peine d'énumérer les répétitions inutiles et surtout les digressions que j'ai soigneusement passées sous silence. Il ne l'a pas fait pour une seule. J'espère que l'Allemagne trouvera à m'opposer une critique plus sérieuse que la sienne. Ce qu'on pourra surtout me reprocher avec raison, c'est d'avoir omis la comparaison avec le curieux morceau de Chérémon sur les prêtres égyptiens (Muller, III, 497), comparaison qui ne m'a frappé que plus tard, en lisant d'abord le morceau dans saint Jérôme.

1. Ohle, *Beitrœge zur Kirchengeschichte. I. Die pseudo-philonischen Essœer und die Therapeuten.* Berlin, 1888. Déjà M. Hilgenfeld en 1882 et 1884 avait nié l'authenticité du fragment sur les Esséniens. Son opinion qui n'avait été partagée ni par M. Schürer ni par M. Harnack avait fait impression sur M. Ohle qui, pour forcer les convictions, a voulu reprendre le sujet à fond.

lon, sur laquelle il ne nous apprend rien de plus [1]. L'idée capitale du morceau est la vie sociale, si chère aux anciens et dont les Esséniens sont donnés comme modèles, parce qu'ils suivent les institutions de Moïse. Cette vie est exprimée par le terme de κοινωνία, familier aux stoïciens et que Cicéron traduisait par *vitae societas* [2]. C'est l'amour des hommes les uns pour les autres qui les pousse à vivre en société. Telle est en effet la tendance en vertu de laquelle les Esséniens se recrutent d'après Philon (δὶα... φιλανθρωπίας ἵμερον). Le caractère apologétique du traité nous fait tout de suite comprendre que Philon devait répondre dans ce passage au reproche qu'on faisait aux Juifs de haïr le genre humain. Nous nous souvenons en même temps du livre sur l'*humanité* où la vie sociale (toujours κοινωνία) est aussi donnée comme conséquence de l'amour pour les hommes (φιλανθρωπία) et comme l'objet en vue duquel Moïse forme ses disciples [3]. Une vie aussi contraire à l'égoïsme exige des âmes délivrées de la tyrannie des passions; aussi les Esséniens sont ils en général des hommes d'un âge mûr. Leur liberté est telle qu'ils n'ont rien en propre, mais « mettant tout en commun ils jouissent du fruit des efforts de tous » (κοινὴν καρποῦνται τὴν ἁπάντων ὠφέλειαν). On ne pouvait donner une formule plus parfaite de la vie sociale et Philon devait être fier d'opposer ses Esséniens non seulement aux collèges de toute sorte, mais aussi probablement à la vie en commun des Spartiates, si fameuse dans l'antiquité. L'auteur, entrant dans le détail, les montre habitant et mangeant en commun, vivant par groupes, par *amitiés* comme on disait alors, et s'occupant en tout de l'utilité commune (καὶ πάντα ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι), suivant l'idée à laquelle il revient sans cesse. Suit le tableau

1. Eus. *prep.er.*, VIII, c. 11 : « Τούτων δὲ [Φίλωνος ὑπομνημάτων] ἀπὸ τῆς Ἰουδαίων ἀπολογίας λαβὼν τύχε ἀνάγνωθι ταῦτα. »

2. Et *communis humani generis societas*. Voir le *Ciceronianum lexicon graeco-latinum* à la fin du *de Cicerone Graecorum interprete* de M. Victor Clavel. Paris, 1858 (p. 347). — V. aussi Platon, *République*, *Lois*.

3. Hum., § 1 : « Φιλανθρωπίαν, ἧς ἐρασθείς... ὁ πατὴρ τῶν νομῶν... τοὺς ὑφ' αὑτὸν ἅπαντας ἠλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοινωνίαν ».

de ces labeurs qu'ils continuent chaque jour du matin au soir. Les salaires sont remis à un intendant qui en achète vivres et habits. Les habits eux-mêmes sont en commun : chacun prend à son choix au vestiaire, car ce qui est à un est à tous et réciproquement ce qui est à tous est à chacun (ἐπειδὴ καὶ τὰ ἑνὸς ἁπάντων καὶ τὰ πάντων ἔμπαλιν ἑνὸς ὑπείληπται). Les malades sont entourés des soins de tous aux frais du commun. Même les vieillards n'ont pas besoin d'avoir des enfants pour être bien soignés. On ne se marie pas, l'égoïsme et la jalousie de la femme étant la destruction de la vie en commun et de la liberté. En même temps on exerce ainsi remarquablement la tempérance. Tels sont les Esséniens, qu'admirent non seulement des particuliers mais même de grands rois.

M. Ohle applique, après M. Hilgenfeld, à ce morceau l'hypothèse mise à la mode par Lucius sur la composition de la *vie contemplative*. Un faussaire chrétien (le même d'ailleurs), aurait décrit sous le nom des Esséniens une communauté chrétienne et couvert exprès de l'autorité qui s'attachait au nom de Philon les premières manifestations du monachisme. M. Ohle lit dans le fragment, que Moïse y est présenté comme le fondateur d'une communauté monacale distinguée par un costume et que cette communauté a une chapelle où particuliers et rois envoient leurs offrandes.

Remarquons avant tout qu'Eusèbe nous dit que le fragment fait partie d'une apologie des Juifs. Cette apologie existait réellement ou était imaginaire. Dans le premier cas le faussaire, pour mieux assurer le succès de son imposture, avait dû prendre la peine de composer toute une apologie des Juifs. M. Ohle oublie de nous peindre son chrétien à cette tâche. Dans le second cas Eusèbe ment avec impudence, car il nous dit : « Toi, prends ce passage de l'apologie des Juifs et lis-le ». Ceux qui connaissent Eusèbe ne se représenteront jamais ainsi l'homme qui nous a sauvé tant de morceaux précieux et dont la sincérité s'est trouvée confirmée chaque fois que les ouvrages dont il fait des citations nous sont parvenus d'autre part. Sans doute, quand il a cru voir

des chrétiens dans les Thérapeutes il s'est trompé : mais cela montre précisément qu'il n'était pas capable de travestir au contraire des chrétiens en Juifs. Il faut pourtant, ou bien qu'il ait participé aux faux ou bien, qu'après avoir accepté dans sa crédulité une prétendue apologie des Juifs, il en ait tout justement cité le bon endroit, celui en vue duquel le faussaire l'avait composée. On a le choix entre ces deux sortes d'invraisemblances.

Arrivons au fragment lui-même. Pour M. Ohle κοινωνία ne signifie pas « la vie sociale, la vie en commun », mais une « communauté » (p. 2). Les habits mis en commun, chaque Essénien prenant celui qui lui plaît, deviennent un costume commun, un « uniforme » (p. 2). Ces habits, tels qu'ils sont décrits, ont toujours été ceux des moines chrétiens (p. 26-27). M. Ohle aurait pu ajouter que Philon lui-même s'habillait en moine puisque, d'après un de ses écrits incontestés, ses amis et lui portaient le même « uniforme [1] ». Pour trouver à ses moines déguisés en Esséniens une chapelle, notre critique (p. 7), citant l'endroit où il est dit que particuliers et rois vénèrent les Esséniens (ἀγάμενοι τοὺς ἄνδρας τεθήπασι καὶ τὸ σέμνον αὐτῶν ἀποδοχαῖς καὶ τιμαῖς ἔτι σεμνοποιοῦσι), nous donne le choix entre changer σέμνον en σεμνεῖον et violenter ainsi le texte ou traduire σέμνον par « sanctuaire » et violenter ainsi la langue [2]. M. Ohle ajoute (p. 8-9), que τὸ σέμνον σεμνοποιεῖν est une expression de mauvais goût, indigne de Philon. C'est simplement un hellénisme, comme πολεμεῖν πόλεμον.

M. Ohle ne se contente pas d'inventer à notre morceau des sens inattendus : il le trouve sur quantité de points antiphilonien. Je me contenterai de dire que sur aucun de ces points je

1. *Spec. leg.*, II, § 5.

2. Il est vrai que pour lui τιμαί signifiant « offrandes » (Ehrengaben) entraîne, dit-il, la nécessité de traduire malgré la langue σεμνόν par « sanctuaire » (Heiligthum). Mais il aurait fallu commencer par prouver que τιμαί (surtout joint à ἀποδοχαῖς) signifie ici « offrandes » et non pas « honneurs ». On peut comparer pour τὸ σεμνόν un passage du fragment de Chérémon sur les prêtres égyptiens (Müller, III, p. 497) : « Τὸ δὲ σεμνὸν κἀκ τοῦ καταστήματος ἐῶρατο (*Nam gravitatem venerabilem*, etc.)

ne suis d'accord avec lui, car le réfuter serait trop long. Je suis persuadé que le jeune critique changera d'avis après une étude plus approfondie de notre auteur. Je maintiendrai donc sans scrupule l'authenticité du fragment sur les Esséniens et par conséquent celle de l'*apologie des Juifs*, en continuant à considérer le traité de la *vie contemplative* comme une suite de cette *apologie*.

Chapitre IV. — L'*ambassade* et le *Flaccus*.

Philon, nous dit Eusèbe, avait raconté en cinq livres ce qui était arrivé aux Juifs sous Caligula [1]. A première vue il nous resterait deux livres de cet ouvrage : 1° le *Flaccus;* 2° *des vertus et de l'ambassade à Caius*, l'un et l'autre conservés dans le texte grec. Ne nous mettons pas tout d'abord en peine des trois autres : cette préoccupation risquerait de nous égarer. Prenons à part chacun des deux opuscules ; examinons-le en lui-même. Il sera temps ensuite de comparer nos résultats avec les indications d'Eusèbe.

Commençons par le *Flaccus* [2], uniquement parce que dans nos éditions il s'offre le premier. Il se divise de lui-même en deux parties. Dans l'une (§ 1 — § 12 ἀφαιρεθέντων), Philon raconte comment le préfet d'Egypte Flaccus, équitable aux Juifs sous Tibère, les persécuta sous Caligula. Dans l'autre (§ Ἐπὶ δὴ τούτοις — § 21 fin), il décrit la disgrâce, la relégation et le supplice de Flaccus. Les deux parties sont liées par cette phrase : « Alors la protectrice et l'auxiliaire des opprimés, celle qui punit les actes et les hommes criminels, la Justice, commença à se mesurer avec lui » (§ 12). Ce n'est

1. *Hist. eccles.* II, c. 5.
2. *In Flaccum.*

donc pas un caprice de Caligula mais la justice divine qui a frappé Flaccus. L'auteur précise mieux encore son intention dans les derniers mots du traité : « voilà ce que souffrit Flaccus, devenu la preuve manifeste que Dieu ne néglige pas de secourir la nation juive. » C'est déjà la thèse de Lactance sur la mort des persécuteurs.

Le début actuel du traité paraît une suite. « Le second après Séjan, Flaccus Avilius prend la succession de la persécution des Juifs. » On sait combien la fin de Séjan fut horrible. Il est évident que notre auteur, avant d'en venir à Flaccus, avait mentionné ou raconté la persécution de Séjan et sa disgrâce en représentant celle-ci comme un châtiment divin. Nous avons perdu ce morceau. Faisait-il partie du *Flaccus* ou d'un livre précédent? Nous ne pouvons répondre encore à cette question. Mais il *pouvait* faire partie du *Flaccus*, car le commencement de ce traité s'est perdu. On le voit par le contenu d'un des deux fragments qui nous sont parvenus [1]. Le voici : « Il ne se peut pas qu'auprès de Dieu, le méchant perde la récompense d'une seule bonne action accomplie avec un plus grand nombre de mauvaises, ni que l'homme de bien évite le châtiment et ne le reçoive pas, si entre un grand nombre de bonnes actions il en a commis une seule mauvaise. Car il est nécessaire que Dieu paie tout au poids et à la balance. » Théorie générale dans laquelle rentre le cas de Flaccus, heureux quand il était juste vis à vis des Juifs, puis puni pour leur avoir fait du mal. Comme Philon pose d'ordinaire le général avant le particulier, et comme le commencement actuel du *Flaccus* a l'air d'une suite tandis que sa fin satisfait l'esprit, nous pouvons admettre avec confiance que le fragment ci-dessus se trouvait dans une première partie du traité, aujourd'hui perdue. La *possibilité* pour le morceau relatif à Séjan, de faire partie du *Flaccus*, est donc confirmée. Ce n'est pas que le *Flaccus* n'eût pas été précédé d'un autre livre. Car l'auteur y dit qu'il

1. Harris, p. 10.

a déjà parlé *ailleurs* [1] de la flagellation des sénateurs juifs. Si cet autre livre faisait partie ou non d'un même ouvrage avec le *Flaccus* nous ne pouvons encore le dire. Tournons-nous maintenant vers l'*ambassade* [2].

On sait qu'après la disgrâce de Flaccus les Juifs d'Alexandrie n'en demeurèrent pas moins privés de leurs droits politiques et de leurs synagogues et que les deux partis, celui des Grecs et celui des Juifs, envoyèrent des ambassadeurs à Caligula pour que ces questions fussent jugées à son tribunal. C'est d'une bonne analyse de l'*ambassade* que dépend la solution du problème qui nous occupe. Voyons donc d'aussi près que possible comment les idées se suivent dans ce traité.

D'abord une introduction. Jusques à quand, dit l'auteur, mettrons-nous en doute la Providence? Pourtant le temps présent, les grandes et nombreuses questions qui viennent d'y être jugées doivent persuader aux plus incrédules que la divinité veille sur les hommes et avant tout sur la race qui la contemple. Aucun bien ne vaut la contemplation de cette divinité dont non seulement l'essence mais les Puissances sont au-dessus de tout langage. Puissances ou bienfaitrices ou qui châtient. Mais sans doute il faut aussi ranger celles qui châtient parmi les bienfaitrices, car le châtiment rend souvent sage le coupable et à son défaut, ses voisins. La punition d'autrui améliore le grand nombre qui a peur d'en souffrir autant (§ 1).

On le voit, nous sommes au lendemain d'une grande délivrance qui a prouvé une fois de plus que Dieu protège son peuple. Les ennemis des Juifs sont dans la crainte. L'auteur écrit évidemment peu après la mort de Caligula, quand

1. *In Fl.* § 10 « ὀτ'ἑτέρων ».

2. *De virtutibus et legatione ad Caium.* Le nº 435 de la Bibl. nat. a pour titre (au lieu du titre ordinaire, περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον, ainsi nº 433) Φίλωνος ἀρετῶν α' ὅ ἐστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάϊον. Et cette numérotation est voulue, car la *vie contemplative* dans le même ms. a pour titre Φίλωνος ἱκέται ἢ περὶ ἀρετῶν δ' (même numérotation de la *vie cont.* dans le Coislin 43 et d'autres encore dans Mangey). On voit combien est compliquée la question des *vertus* relativement aux titres des mss.

Claude venait de rendre leurs droits aux Juifs sortis d'une longue série d'épreuves. Le reproche d'avoir douté, le soulagement, la joie du triomphe se mêlent à la théorie que nous connaissons du châtiment des persécuteurs. Nous l'avons vue tout à l'heure illustrée par les cas de Séjan et de Flaccus : nous prévoyons par le titre du traité que Caius va aussi en être un exemple.

Nous ne nous trompons pas. La démonstration nouvelle par l'exemple de Caius sera, dans ses grandes lignes, extrêmement simple. Après quelques mois de bonheur, voulant se déclarer dieu, il se heurte à la résistance de la nation juive adoratrice du vrai Dieu, la hait, la maltraite, sans cesse excité dans ses prétentions et sa malveillance par les Alexandrins. Cette activité de Caius et de ses complices contre Dieu et contre le peuple de Dieu est visiblement l'idée capitale de notre *ambassade*. La contre-partie, c'est-à-dire la réaction de l'activité divine, indiquée dans l'introduction et logiquement indispensable ne nous est pas parvenue mais elle paraît annoncée par le dernier mot du traité [1].

La première proposition : — après quelques mois de bonheur Caius a voulu se faire dieu, — comprend §§ 2-15. Quoique commençant par un *car* elle s'unit mal à la fin de l'introduction. Qu'on en juge. « La punition d'autrui améliore le grand nombre qui a peur d'en souffrir autant. *Car* quel est l'homme qui en voyant Caius succéder à l'empire de l'univers... n'a pas été saisi de l'immensité de sa bonne fortune ». On attend au moins ensuite une phrase comme celle-ci « mais ce bonheur dont il usa mal fut suivi d'une juste punition qui a été d'un salutaire exemple aux autres ». Au contraire le discours continue par l'énumération de la puissance et des richesses de Caius, par la description de la joie des peuples, puis par sa maladie, par la manifestation qui la suivit de ses mauvais penchants, en particulier de sa cruauté, par sa prétention de s'assimiler aux demi-dieux et

1. Dans le n° 435. Mais le 433 a παλινωδίαν πρὸς Γάϊον.

aux dieux mêmes. Rien sur la punition future de Caius d'ailleurs si brusquement introduit. Faut-il penser que l'auteur se fie au souvenir d'une catastrophe toute récente? Faut-il croire à une lacune? Nous ne pouvons encore éclaircir ce point.

La seconde proposition : — les Juifs ne pouvant se soumettre à la prétention de Caius d'être adoré, il devait en résulter un conflit dont ils seraient les victimes, — est régulièrement exposée dans les §§ 16 et 17, et se rattache très étroitement au développement de la première.

Nous arrivons ensuite à l'histoire du conflit. On sait qu'il eut lieu d'abord à Alexandrie, puis en Palestine. L'auteur, après l'avoir posé dans sa généralité, commence, comme il le devait pour toutes sortes de raisons, par les événements d'Alexandrie.

Il décrit (§§ 18-20) l'explosion de la haine des païens alexandrins contre les Juifs de la ville, une fois que les premiers ont eu vent des mauvaises dispositions de Caius contre leurs rivaux. Ils les chassent de leurs maisons qu'ils livrent au pillage, les bloquent dans un seul quartier, maltraitent ceux qu'ils trouvent ailleurs ou les tuent de la manière la plus affreuse, détruisent les synagogues ou y consacrent des statues de l'empereur. Le préfet laissait faire.

Ce préfet est évidemment Flaccus. Le temps et les faits principaux nous obligent à considérer ce soulèvement des Alexandrins comme identique à celui du Flaccus. Il ne peut être question de violences postérieures, car c'est la première fois, dit l'auteur, qu'on profanait ainsi les synagogues d'Alexandrie [1]. Mais alors pourquoi l'auteur n'insiste-t-il ici que sur les fureurs des Alexandrins? Comment ne nous apprend-il pas qu'ils avaient refoulé les Juifs dans leur ancien quartier parce qu'ils leur contestaient le droit de s'établir dans les autres parties de la ville et par conséquent d'y avoir des

1. § 20 « πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν βασιλέων à § 23. — § 25 τὴν περὶ τὰς προσευχὰς νεωτεροποίαν, etc.

synagogues? Comment ne dit-il pas qu'ils voulaient assimiler les Juifs à des étrangers sans droits politiques? Comment garde-t-il un complet silence sur la flagellation des sénateurs juifs? Aurait-il été question de ces faits dans la lacune dont nous avons soupçonné l'existence après la fin de l'introduction?

L'auteur prouve ensuite (§§ 20-26) que ce n'était pas pour rendre honneur à Caius mais pour se faire bien venir de lui et surtout par méchanceté contre les Juifs que les Alexandrins lui ont fait des temples avec les synagogues. Jamais rien de pareil ne s'était produit. Pourquoi n'ont-ils pas rendu le même hommage à Auguste et à Tibère? C'est que tous deux étaient justes et faisaient respecter les droits des Juifs. Le premier n'a même jamais voulu qu'on l'appelât dieu [1], mais Caius a poussé son orgueilleuse folie non seulement jusqu'à proclamer sa divinité, mais jusqu'à y croire. Les Alexandrins l'encourageaient plus que tous les autres peuples à s'estimer d'une nature plus qu'humaine. Dupe de leurs hypocrites flatteries, il crut que c'était simplement pour lui faire honneur qu'ils lui avaient consacré les synagogues. Quelques-uns de ses serviteurs, Egyptiens et ennemis des Juifs pour la plupart, le fortifiaient dans cette pensée.

Ici (§ 27) l'auteur, poursuivant son récit, nous apprend que les ambassadeurs juifs avaient quelque temps cru pouvoir gagner à leur cause le chef du groupe de ces Egyptiens, Hélicon, mais qu'ils avaient fini par reconnaître leur erreur.

Nous voyons que nous sommes en Italie. Il n'a jamais été question auparavant des ambassadeurs. Or, comme tout se suit dans le discours depuis la mention de l'avènement de Caius à l'empire, nous sommes encore ici obligés et plus

1. § 23 : « Τὸ μὴ δεσπότην μήτε θεὸν ἑαυτὸν εἑλέσθαι προσειπεῖν. » Philon aurait aussi pu rappeler que Tibère avait insisté sur le fait qu'il n'était qu'un homme. Voir Tacite, Annales IV, 37, 38. J'ai eu quelque temps l'idée qu'entre la fin du § 24 et le commencement du § 25 où il est dit que Caius lui, s'est dit et cru dieu, il devait y avoir une lacune de quelques lignes où la modestie d'Auguste et de Tibère auraient été mises en parallèle avec l'orgueil de Caius, mais cette supposition n'est pas nécessaire.

impérieusement que tout à l'heure de remonter, pour le récit de leur introduction qui nous manque, jusqu'à la lacune dont l'existence se manifeste de plus en plus entre la fin du premier paragraphe et la mention de l'avènement de Caius. Nous sommes tenus d'y placer, outre la contestation aux Juifs de leurs droits, ce que nous avons fait plus haut, l'envoi d'ambassades par les deux partis, à la suite de cette contestation.

L'ambassade juive ayant renoncé à gagner Hélicon, prend le parti de remettre un mémoire à l'empereur. Elle suit Caius de Rome à Dicéarchie, puis de villa en villa, sur les bords du golfe, en attendant d'être appelée (§§ 28-29[1]).

C'est alors qu'un Juif effaré et hors d'haleine vient en pleurant informer les ambassadeurs que Caligula, toujours conseillé par le chef de la bande égyptienne et de plus par l'ascalonite Apelles, ordonne qu'on lui dresse une statue colossale dans le temple même de Jérusalem. Nous voici arrivés au second acte du conflit. Il est inutile d'en résumer la narration qui occupe une partie considérable du traité (§§ 29[2]-43). Caius, sur les prières d'Agrippa, finit par renoncer à son projet, mais ce n'est que pour un moment. Car il ordonne qu'on lui fasse, cette fois à Rome et non à Sidon, une autre statue colossale qu'il chargera sur des vaisseaux, pour être mise dans le temple pendant le cours de son voyage à Alexandrie, où il veut aller célébrer sa divinisation (§§ 42[2]-43[1]).

Suivent un développement quelque peu long sur l'inconstance de Caius qui s'était ainsi repenti d'avoir cédé et une virulente apostrophe à celui qui ose vouloir abolir le culte du vrai Dieu. Puis l'auteur, toujours sous l'impression de l'idée maîtresse du traité, la haine contre Dieu de Caius voulant se diviniser, revient, après cette grande narration, à ce que les ambassadeurs ont vu et entendu eux-mêmes de son impiété, lorsque ils ont eu leur audience. C'est en effet surtout son impiété et son désir de se diviniser qui sont mis en relief dans le récit de cette audience, et qui, une fois que les ambassadeurs sont sortis, les torturent moralement, autant que

la perspective des maux que les Juifs vont s'attirer en refusant d'adorer Caius. Le traité finit par la description de leur anxiété et par ces mots : « nous avons dit sommairement la cause de la haine de Caius contre toute la nation juive. Il nous faut dire aussi le *retour* (παλινῳδίαν), c'est-à-dire la route en sens inverse, la contre-partie ». La formation de la démence de Caius aboutissant au désir de se diviniser, la profanation des synagogues d'Alexandrie, la tentative contre le temple de Jérusalem, l'impiété manifestée par Caius dans son audience et les craintes qu'elle cause, voilà donc, en dehors du contenu de la lacune, le résumé du traité qui nous est parvenu sous ce titre : *des vertus et de l'ambassade à Caius.*

Quant à la contre-partie, comme je l'avais dit plus haut, elle se devine. Si Caius a haï les Juifs parce qu'ils ont refusé de l'adorer, en retour Dieu outragé haïra Caius. Pour rappeler le mot mis par Josèphe dans la bouche de Philon « Caius a fait sortir Dieu contre lui ». Dieu punira non seulement l'oppresseur de son peuple, comme dans le *Flaccus,* mais l'usurpation de la divinité tentée jusque dans son propre temple. Les Alexandrins, constants instigateurs de tant de maux, seront à leur tour humiliés : un édit de Claude rendra aux Juifs leurs droits et leurs synagogues, jugeant ainsi en leur faveur « les grandes et importantes questions » dont l'heureuse solution rend l'introduction de l'*ambassade* si triomphante. La contre-partie ou *Palinodie,* si elle a été écrite, devait donc contenir, probablement après le récit des derniers excès de Caius contre les ambassadeurs [1], son châtiment, la défaite des Alexandrins et la victoire finale des Juifs.

Nous avons examiné séparément le *Flaccus* et l'*ambassade.* Devons-nous maintenant les réunir, en les considérant

1. Y a-t-il eu deux audiences? Lysimaque, le frère de Philon, faisait-il partie de l'ambassade? Est-ce à la suite de l'audience ou des audiences qu'il a été emprisonné? Est-ce à Rome qu'il était emprisonné lorsque il fut délivré par Claude (Jos. antt. XIV, c. 5, § 1)? Je n'ai pas maintenant à résoudre ces questions.

comme deux livres d'un même ouvrage? Un *Séjan* (annoncé par le commencement du *Flaccus*) les précèderait et la *Palinodie* formerait un quatrième livre. Pour trouver le cinquième et arriver ainsi au nombre indiqué par Eusèbe, on pourrait supposer une introduction générale. Je viens d'indiquer dans son ensemble l'hypothèse de M. Schürer [1]. Elle ne me paraît pas acceptable.

D'abord l'*ambassade* n'est pas une continuation du *Flaccus*. L'un et l'autre contiennent le commencement du règne de Caius avec l'épisode de Macron et la description du grand soulèvement des Alexandrins contre les Juifs. Celle de l'*ambassade* n'est pas un résumé de celle du *Flaccus*. Peut-être au contraire est-elle plus vive. Mais le point de vue en est différent. Les violences de la populace alexandrine y sont au premier plan. Le rôle du gouverneur y est effacé tandis que dans le *Flaccus* il est mis comme de raison aussi en lumière que possible. Si l'*ambassade* était la suite du *Flaccus*, il serait singulier, non seulement que des sujets comme l'épisode de Macron et le soulèvement des Alexandrins y fussent de nouveau traités, mais qu'ils le fussent sans que l'auteur eut jamais l'idée de renvoyer au livre précédent. Cette absence de renvoi est même tout à fait choquante à un endroit où il est question d'un voyage d'Agrippa à Alexandrie. L'*ambassade*, en effet, prétend nous apprendre l'existence de ce voyage : or il est longuement raconté dans le *Flaccus* [2]. Le ton des deux livres n'est pas le même. Dans l'*ambassade* l'auteur s'épanche familièrement : reproches à lui-même et aux siens d'avoir mis la providence en doute : tel lecteur n'est pas un vrai Juif s'il n'a pas tel sentiment : Pétronius, le gouverneur de Syrie, est quelque peu prosélyte : partout on sent un homme à l'aise avec des lecteurs amis [3]. Le *Flaccus*

1. P. 855-860, M. Schürer ne parle d'ailleurs à aucun moment du rythme de la persécution et de la vengeance divine. Cette idée lui manquant, la παλινῳδία n'est pour lui qu'un changement en mieux dans l'histoire des Juifs.

2. *Legat.*, § 28 : « ἐκ τύχης γὰρ ἐπεδήμησε τῇ πόλει, μέλλων εἰς Συρίαν κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ βασιλείαν ἀπαίρειν. Comparer *in Fl.*, §§ 5, 12.

3. *Leg.*, §§ 1, 29, 33.

n'a pas le même abandon. Il est aussi écrit avec plus d'art, comme un morceau d'histoire soigneusement travaillé d'un bout à l'autre. On sent au contraire l'*ambassade* toute frémissante du contre-coup d'événements de la veille. Si elle n'a pas de renvoi, le *Flaccus* en a au moins un, relatif comme nous le savons à la flagellation des sénateurs juifs, et qui vise peut-être la lacune de l'*ambassade*. Il serait alors postérieur à ce traité, mais je dois laisser de côté le problème chronologique [1]. Enfin la diversité des deux livres est telle, que je me suis quelquefois demandé s'ils étaient du même auteur. Je le crois, mais en admettant qu'ils sont faits pour un public différent, qu'ils ont été écrits dans des circonstances différentes et chacun des deux pour un but particulier. Je pense en avoir dit assez sur les deux traités pris séparément et sur leur comparaison. Passons maintenant aux indications d'Eusèbe.

On les trouve dans son *Histoire ecclésiastique* et dans sa *Chronique*. Dans son *Histoire*, en deux passages dont le premier est en même temps de beaucoup le plus long et le plus important [2]. Analysons-le. Eusèbe, arrivé au règne de Caius, vient de dire que Philon était alors en réputation et ajoute : « Il nous transmet en cinq livres ce qui arriva aux Juifs sous Caius, exposant dans un récit continu [3] la démence de Caius, comment il se déclara dieu et se signala par d'innombrables injustices, les maux des Juifs sous son règne, son ambassade à Rome pour ses compatriotes d'Alexandrie, et comment, ayant paru devant Caius pour plaider la cause des lois de sa patrie, il ne remporta que rire et sarcasmes, après avoir été presque en danger de perdre la vie. » Je ferai sur cette phrase trois remarques : 1° Eusèbe ne nous y dit pas si les cinq livres avaient des titres particuliers ou seulement un titre commun; 2° il paraît indiquer que les cinq livres for-

1. Je remarque en passant que Photius en rendant compte des deux traités mentionne le *Caius* avant le *Flaccus*.
2. *Hist. eccl.*, II, c. c. 5 et 6.
3. Ὁμοῦ.

maient un récit continu et en donner le sommaire ; 3° ce sommaire répond avec une exactitude surprenante au contenu actuel de notre *ambassade*.

Eusèbe poursuit en citant le récit de l'audience fait par Josèphe, ce qui donnerait à penser qu'il n'avait pas trouvé le même récit dans Philon. Il manque aussi dans notre *ambassade*. Puis l'auteur de l'histoire ecclésiastique ajoute que Philon lui-même expose avec détail, dans son ouvrage sur l'*ambassade*, ce qu'il fit alors. Nous n'avons pas dans notre *ambassade* tout ce qu'il fit, mais nous avons vu qu'une lacune devait contenir l'envoi de députés à Caius. Eusèbe dit ne vouloir signaler dans cet ouvrage que ce qui manifeste les châtiments dont les Juifs furent l'objet à cause de ce qu'ils avaient osé contre le Christ (c'est prendre à Philon sa thèse, mais en la retournant contre ses compatriotes). « D'abord, nous dit Eusèbe, il raconte que sous Tibère, à Rome, Séjan, qui avait alors un grand crédit auprès de l'empereur, s'acharna à détruire toute la nation, et qu'en Judée Pilate ayant fait relativement au temple une entreprise contraire aux lois juives causa chez eux une grande agitation. Et qu'après la fin de Tibère, Caius ayant succédé à l'empire commit des injustices sans nombre et surtout maltraita grandement le peuple juif, comme on peut le voir en résumé par ses paroles que je donne textuellement. » Suit une citation de notre *ambassade* (§ 43). Ici donc celle d'Eusèbe et la nôtre coïncident. Mais la sienne contenait le récit de la persécution de Séjan et d'une vexation de Pilate, récit aujourd'hui perdu ; car, ainsi que M. Schürer l'a très bien montré, on ne peut identifier l'acte de Pilate caractérisé par Eusèbe avec celui dont il est question à un endroit conservé de notre *ambassade* [1]. D'après l'analyse d'Eusèbe, le récit était placé, dans son *ambassade*, avant l'endroit où Philon arrivait à l'avènement de Caius. Remarquons en passant que, pour indiquer cet avénement, Eusèbe reproduit à très peu près les expres-

1. P. 858.

sions de notre traité à l'endroit correspondant [1]. Une remarque plus importante c'est que le récit perdu occupait justement dans l'*ambassade* d'Eusèbe [2] une place correspondante à la lacune que nous avons déjà signalée entre la fin de l'introduction et l'avènement de Caius. Nous avons déjà vu que cette lacune devait contenir les détails relatifs à la violente suppression des droits des Juifs et à l'envoi d'ambassades par les deux partis. Elle pouvait très bien contenir ensuite les cas de Séjan et de sa créature Pilate. On le conçoit d'autant mieux qu'à l'endroit de notre traité où il est question de Séjan, sa persécution est rappelée comme si elle avait été racontée auparavant [3]. Alors l'*ambassade* d'Eusèbe et notre traité actuel pourraient être considérés comme identiques.

L'*ambassade* d'Eusèbe était sans doute divisée en cinq livres, puisque le sommaire de ces cinq livres est, comme nous l'avons vu plus haut, identique au sommaire de notre traité, et qu'il faut y ajouter les actes de Séjan et de Pilate, mentionnés un peu plus loin par Eusèbe et qu'il n'avait pas eu l'occasion de mentionner en disant ce qui était arrivé aux Juifs sous Caius. Notre *ambassade* à nous qui déjà, telle qu'elle nous est arrivée, est d'une grosseur peu ordinaire pour un traité de Philon, peut facilement, si l'on y joint le contenu de ses lacunes, se décomposer en cinq livres de médiocre étendue.

Le premier, comprenant notre introduction et le vide qui la suit, aurait contenu dans ce vide actuel l'exposé de la question des droits des Juifs et l'envoi des deux ambassades. Il est impossible de déterminer l'étendue qu'avait ce premier livre.

Le second, après une partie perdue sur les cas de Séjan

1. *Hist. eccl.*, II, c. 6 : « Μετὰ δὲ τὴν Τιβερίου τελευτὴν Γάϊον τὴν ἀρχὴν παρειληφότα. » — *Leg.*, § 2 : « Γάϊον μετὰ τὴν τοῦ Τιβερίου Καίσαρος τελευτὴν παρειληφότα τὴν ἡγεμονίαν. » Je fais d'ailleurs la part de la banalité de la formule, mais quand les données d'un problème sont aussi incomplètes, il ne faut pas négliger les plus faibles indices.

2. Toujours en nous fiant à l'ordre de son analyse.

3. *Leg.*, § 24 : « ἡνίκα Σηϊανὸς ἐσκευώρει τὴν ἐπίθεσιν. »

et de Pilate, arrivait à Caius par une transition que nous n'avons pas et qui était peut être du genre de celle-ci : « Quant à Caius il semblait que le malheur n'aurait jamais pu l'atteindre. Car qui n'eut été étonné de son bonheur en le voyant après la mort de Tibère devenir maître de la terre et de la mer » etc. Nous entrons ainsi dans notre § 2 et nous continuons à partir de cet endroit, avec notre texte actuel, par la démence criminelle de Caius, sa divinisation, le soulèvement de la populace d'Alexandrie contre les Juifs, la différence d'Auguste et de Tibère avec Caius, la haine des Alexandrins se poursuivant à Rome par l'action de la bande égyptienne qui entourait l'empereur. C'est en somme Caius poussé au conflit par son orgueil et par les Alexandrins. Il faut s'arrêter à la fin du § 27 parce qu'au-delà commence un développement nouveau. Le contenu de ce second livre est d'ailleurs déterminé, d'un côté par un passage de la Chronique d'Eusèbe qui présente la persécution de Séjan comme contenue dans le second livre de l'Ambassade [1], de l'autre par son Histoire Ecclésiastique qui présente l'impiété de Caius et le soulèvement de la populace d'Alexandrie comme contenu dans le second écrit intitulé *des vertus* [2]. La lacune initiale de ce second livre jointe aux 26 §§ qui la suivent lui constituent une étendue raisonnable.

Le troisième racontait l'affaire palestinienne de la statue, et s'ouvrait par la description de la situation à la fois expectante et itinérante des ambassadeurs, près de Pouzzoles, lorsqu'ils virent arriver le narrateur éploré du nouvel attentat de Caligula. §§ 28-43.

En quatrième lieu l'audience §§ 44-46 qui ferait un livre bien court, quoique la *circoncision* et la *repentance* soient plus courts encore.

1. Ed. Schoene p. 150-151.

2. *Hist. eccl.* II c. 6 et c. 18. Pour ce titre *des vertus* voir les passages sur les vertus des demi-dieux etc. auxquels Caius prétend s'assimiler. *Leg.* § 11 « *ἐχρῆν γὰρ ζηλοῦν τὰς ἐκείνων ἀρετάς.* » — § 12 « *εἰ γὰρ ἀθανατίζουσιν ἀρεταί* »... § 13 « *τὰς μὲν ἀρετὰς αὐτῶν* » etc.

Enfin la *Palinodie* [1].

Voilà comment j'ai essayé de concilier toutes les données [2]. Que j'aie tombé juste je n'oserais l'affirmer, mais j'avoue que j'attache peu d'importance à la division en livres, parce qu'elle devait varier avec les éditions. L'utile est de déterminer le vrai caractère de chaque ouvrage. C'est surtout pour ce point que je désirerais avoir réussi.

Ainsi nous avons, à cause de son caractère spécial, mis le *Flaccus* à part. Il en est aussi question dans la Chronique, non comme d'un livre de l'*ambassade*, mais sous son titre particulier. *L'histoire ecclésiastique* ne le nomme nulle part. Tel qu'il nous apparaît, il ne se composait très probablement que d'un seul livre dans les premières pages duquel était un morceau sur Séjan. Le *Flaccus* et l'*ambassade* avaient ainsi en commun quelques sujets partiels, mais en s'adressant à des publics différents et pour un but différent; nouvel exemple d'une coutume de notre auteur. Dans l'*ambassade*, libre explosion de joie, dans le *Flaccus* leçon à qui voudrait recommencer la persécution, si je ne me trompe, car après qu'on a fait de son mieux, c'est par une pareille restriction qu'il convient de finir.

1. Nous avons vu plus haut ce qu'elle devait comprendre.
2. M. Schürer (p. 859) est obligé pour son explication de rejeter le δευτέρῳ dans la caractéristique du livre *des vertus* par Eusèbe *hist. eccl.* II, c. 6.

TROISIÈME PARTIE

LES OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

Chapitre I. — Les traités sur l'*esclavage de l'insensé* et *la liberté du sage*.

Le but des ouvrages philosophiques de notre auteur n'est pas métaphysique, mais moral et missionnaire. Car il faut rejeter les traités de l'*incorruptibilité du monde* et du *monde*. Le premier, depuis l'étude de Bernays est en général et avec raison considéré comme inauthentique [1]. L'autre n'est qu'un centon dont la première partie est composée avec des morceaux de divers traités de Philon et la seconde avec des morceaux du traité de l'*incorruptibilité du monde* [2].

Il nous reste en deux groupes : 1° les traités sur l'*esclavage de l'insensé* et *la liberté du sage;* 2° les deux traités sur la *Providence*, avec l'*Alexandre*.

Les traités sur l'*esclavage de l'insensé* et la *liberté du sage* formaient un ensemble adressé à un certain Théodote. Le premier ne nous est pas parvenu. Nous ne le connaissons que par ce que l'auteur nous en dit au début du second.

1. *Gesammelte Abhandlungen*, I, 283 ss.
2. Voir l'analyse de ce centon dans Grossmann, I, p. 28.

Celui-ci [1] nous est arrivé, mais pas tout à fait en bon état. L'authenticité en est contestée. Je ne chercherai pas ici à la démontrer. Il faudrait traiter en même temps la question chronologique et celle du développement de l'esprit de Philon. Je dois du moins faire l'analyse de cet opuscule, car on a dit qu'il était sans plan [2] ou l'on s'est trompé sur ce plan [3]. J'essaierai de montrer que le traité s'enchaîne parfaitement dans presque toutes ses parties ; ce qui nous oblige à supposer, aux rares endroits où il y a confusion, des interversions ou des interpolations dont on peut jusqu'à un certain point rendre compte. On verra en même temps qu'il est autre chose qu'une vaine déclamation [4]. Enfin, laissant à regret de côté le style, je montrerai que l'interprétation de l'Écriture et quelques pensées sont spécialement philoniennes.

L'auteur commence par une introduction à laquelle répond exactement sa conclusion.

Dans l'introduction (§§ 1 et 2), avant de démontrer, à une époque où florissait l'esclavage, que tout sage est libre, il commence par dire combien il est nécessaire à ceux qui ont véritablement embrassé la philosophie de ne pas marcher avec le vulgaire composé, ou bien d'ignorants, ou bien d'impurs qui ont corrompu la sagesse en sophistique. Les uns et les autres sont des aveugles qui ne peuvent ajouter foi au témoignage des voyants. Aussi leur paraît-il absurde qu'on appelle bannis des gens qui vivent dans la ville et même y remplissent des fonctions publiques et au contraire citoyens des gens qui ne sont pas enregistrés ou qui ont été exilés et risquent la mort s'ils rentrent dans leur patrie ; qu'on appelle riches des gens qui manquent de tout, pauvres des gens qui regorgent d'argent ; esclaves des eupatrides, libres des es-

1. *Quod omnis probus liber*. Le § 3 fait peut-être allusion à un projet d'ouvrage sur la royauté du sage.
2. Lucius *der Essenismus*, 1881. « planlos », p. 14.
3. Ohle, *die Essaeer des Philo*. Jahrbücher für prot. Theol., 1887, p. 298-344 et p. 376-394.
4. Voir Lucius, Ohle, etc.

claves. Voilà ce que disent ces aveugles d'esprit, ces esclaves de l'opinion. Ils devraient aller chercher la guérison auprès des sages. La sagesse ne demande qu'à se communiquer à ceux qui la cherchent. Ceux-ci, une fois initiés, gémissent de leur vie passée. Il convient donc que la jeunesse de tous les pays consacre à l'instruction ces premières années où le vase s'imbibe pour toujours. — Ainsi finit l'introduction. Puis l'auteur, arrivant à son sujet, déclare qu'il faut d'abord le préciser pour ne pas être dupe de l'ambiguité des termes. Il s'agit de la liberté des âmes et non de celle des corps. C'est dans ce sens qu'on va chercher quel est l'homme vraiment libre (§ 3').

A la fin du traité (§ 22), la conclusion sera que nous devons donc détruire en nous la vaine opinion d'où dépend la multitude, et passionnés pour la très sainte possession de la vérité, nous prononcer sur l'esclavage ou la liberté d'un homme, non d'après sa condition extérieure mais d'après l'état de son âme. Quant aux âmes qui ne sont encore ni esclaves ni libres, comme celles des enfants, il faut d'abord leur donner le lait des connaissances préparatoires, puis la nourriture plus solide de l'enseignement philosophique, pour en faire des hommes et les amener à vivre, d'après la devise de Zénon, conformément à la nature.

On voit par l'introduction et la conclusion le but pratique du traité. Il ne s'agit pas seulement de développer un des plus fameux paradoxes stoïciens mais d'exhorter la jeunesse de tous les pays (νεότητα τὴν πανταχοῦ πᾶσαν, § 2) à embrasser une philosophie qui n'est autre chose, comme on peut le voir dans le corps du traité, que le judaïsme alexandrin. De plus, assez de Juifs avaient été dans différentes circonstances réduits en esclavage pour qu'un de leurs compatriotes, surtout si c'est Philon dont on connaît le sentiment national, prît fort au sérieux la thèse de la liberté du sage. A plus forte raison, au cas où il écrirait sous le coup d'une catastrophe récente, à la suite de laquelle nombre de Juifs auraient été bannis ou réduits en servitude. Il semble en effet parler

des bannis et des esclaves autrement que s'il n'avait visé leur condition que d'une manière abstraite et générale.

Revenons à l'analyse du traité. Après l'introduction et la proposition, l'auteur, dans une première partie (§§ 3²-9), prouve la liberté du sage d'une manière théorique. Celui-ci en effet ne reconnaît d'autre maître que Dieu. N'étant pas asservi aux passions il possède l'indépendance, véritable signe de la liberté. Il ne cède en effet ni à la crainte de la mort qui est la plus forte des passions, ni à la pauvreté, à l'obscurité, à la souffrance, que le vulgaire appelle à tort des maux (§§ 3-4). Il ressemble à l'athlète qui reçoit les coups sans se décourager et finit par vaincre. Inébranlable comme il l'est, c'est lui qui d'après la loi de la nature doit régner sur les insensés, qui ont besoin d'être dirigés (§ 5). Le sage est encore libre parce qu'il est heureux, ami de Dieu, vivant conformément à la loi de la droite raison, partageant ainsi, d'après cette loi, avec tous les sages l'égalité de droits à laquelle l'insensé ne peut prétendre (§§ 7-8). Ce qui vient d'être dit suffirait, d'après l'auteur, pour établir la proposition, mais comme les médecins opposent à la diversité des maladies celle des remèdes (on remarquera que le but pratique n'est pas perdu de vue), il se retourne vers ceux qui ont besoin qu'on leur assène à coups répétés une masse d'arguments et les traite, en les accablant d'une série de sorites et de syllogismes à la manière stoïcienne (§ 9).

Telle est la démonstration théorique. Elle est un moment interrompue (§ 6) par un développement assez brusquement introduit qui a pour but de prouver que ce n'est ni la nature des occupations, ni le fait d'obéir à un autre, ni la vente qui constituent l'esclavage. Je dirai plus loin pourquoi cette réponse à une objection naturelle, me paraît devoir être placée à la fin de l'opuscule.

L'auteur ayant, comme nous l'avons vu, pour but de convaincre et d'ouvrir pour ainsi dire les esprits de toute classe avec la clé qui convient à chacune, va maintenant prouver la liberté du sage par la réalité et non plus par la théorie.

Ce sera sa seconde partie (§§ 10-19[1]). Il y a, dit-il, des ignorants qui ne comprennent pas les démonstrations générales et qui nous demandent si des hommes comme ceux que nous nous figurons ont jamais existé ou existent de nos jours. Oui il y en a eu, il y en a encore. En petit nombre, il est vrai, car ce qui est beau est rare; puis, ils fuient la foule. Nous devrions aller les découvrir dans leurs retraites pour être changés, grâce à eux. Mais nous ne voyageons que pour nous enrichir. Nous n'aurions même pas besoin de nous déplacer : les racines de la vertu sont en nous-mêmes : il suffit de les cultiver (§ 10). Mais nous les laissons dépérir. Voilà pourquoi le sage est rare. On le trouve pourtant. Témoin la terre grecque et barbare. En Grèce, les sept sages et d'autres. En terre barbare, chez les Perses les mages, chez les Indiens les gymnosophistes (§ 11), en Palestine les Esséniens. Ceux-ci font l'objet d'une assez longue description [1] (§§ 12-13).

Mais, se fait objecter l'auteur, toujours dans cette seconde partie, dans les agglomérations les vertus ne parviennent pas à leur parfait épanouissement. Soit, nous pouvons fournir des exemples d'individus. Ainsi, chez les gymnosophistes, Calanus (§ 14). Nous avons encore le témoignage des poètes, l'Hercule d'Euripide, libre dans l'esclavage et maître de celui qui l'a acheté (§ 15). Oui, nous dira-t-on, mais vous nous présentez des demi-dieux qui sont supérieurs aux hommes. Soit. Prenons Anaxarque et Zénon d'Elée qui n'étaient pas des demi-dieux (§ 16). De simples athlètes sont morts plutôt que de céder; l'athlète de la vertu fera-t-il moins? Un

1. M. Ohle dans les deux articles précités sur *les Esséniens de Philon* soutient que le *quod omnis probus liber* est bien de Philon, mais que la description des Esséniens y a été maladroitement intercalée par le même faussaire chrétien qui avait déjà fabriqué la *vie contemplative* et le fragment de l'*apologie des Juifs* en l'honneur du monachisme. Il ne comprend pas la première phrase du § 14, par laquelle l'auteur introduit les Esséniens. Il parle de souffrances et de morts des Esséniens dont il n'y a pas un mot dans le texte. Il assure que la leçon ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία est la seule qui soit donnée par les mss. et il argumente là-dessus. Or, à la Bibl. nat. (pour ne pas parler des autres bibliothèques que je ne connais pas), deux mss. du xve siècle, le Coislin 43 et le 2075, portent ἡ Παλαιστίνη; Συρία. On est découragé de discuter dans de pareilles conditions.

enfant lacédémonien, prisonnier de guerre, refusa de servir. Des femmes ont jeté leurs enfants au fleuve pour les empêcher d'être esclaves. Polyxène est morte volontiers pour mourir libre (§ 17). Ce qu'ont fait des femmes et des enfants sera-t-il impossible au sage? Même des peuples entiers sont morts pour la liberté, par exemple, les Xanthiens. Voilà pour la mort; quant à la patience dans le malheur, voyez Diogène esclave, Chéréas menacé par Ptolémée, Théodore exilé (§ 18). Ne trouverait-on pas d'ailleurs des illustrations de la liberté du sage, même chez les animaux privés de raison? Les coqs se battent jusqu'à la mort plutôt que de céder. La jeunesse (on voit que l'auteur ne la perd pas de vue) serait-elle, dans les luttes de vertu, inférieure à des oiseaux? (§ 19).

Voilà ce qu'on appelle un traité dépourvu de plan. Quant à la frivolité du dernier exemple, l'auteur prévient pour ainsi dire l'objection en nous disant que Miltiade fit battre des coqs devant les Athéniens en pensant que ce spectacle valait tout discours, et que l'événement répondit à son attente. Enfin, pour qu'on sache bien qu'il ne s'agit là que d'une comparaison, il rappelle que pour la jeunesse, à laquelle il s'adresse dans tout cet opuscule, l'objet de la lutte est la vertu.

Nous arrivons aux difficultés. Suit, à un intervalle de quelques lignes, un éloge de la liberté politique et civile (§ 20[1]) tout à fait en opposition avec le vrai sujet de notre traité. Je le supprimerais [1].

Aussitôt après, sans transition, de la manière la plus décousue, une courte exhortation à ne se soucier ni de l'esclavage, ni de l'exil, ni des coups et de la mort [2] (§ 20[2]). Cette exhortation me paraît tirer très naturellement la morale de notre seconde partie, et se continuer non moins naturelle-

1. « Τὸ δὲ ἐλευθερίας. — Αὔδασον, ξύλον ». D'où vient ce fragment? Je n'en sais rien. Je me demande s'il n'aurait pas simplement appartenu au traité perdu *quod omnis insipiens servus*.

2. « Ἐπανατάσεων. — Fin du § 20 ».

ment (sans doute après une lacune), avec l'exhortation à la jeunesse de ne pas avoir moins de courage que les coqs. « Je ne serai pas inférieur aux simples athlètes », dit la personne qu'on encourage ici, et elle fait ainsi allusion à l'un des exemples donnés plus haut. Nous nous retrouvons donc dans la suite de l'exhortation commencée par un mot à la jeunesse, puis sans doute continuée d'une manière plus générale et qu'on voit si malencontreusement interrompue, peut-être même en partie remplacée par le morceau sur la liberté politique et civile.

Ainsi devait finir la seconde partie de l'opuscule, avec une conclusion pratique tirée des exemples précédents.

Maintenant (§ 21) un morceau dont le début est étrange. « Il faut donc se garder de s'emparer d'un tel animal dont la force et l'aspect sont également effrayants. . ». L'idée générale est que le sage, enfermé dans la vertu comme dans un asile et rendant menace pour menace à son maître qu'il considère plutôt comme un sujet, est un embarras terrible pour qui l'achète. Mais souvenons-nous que le § 6 qui nous a paru plus haut interrompre le développement de la partie théorique et qui prouve que ce ne sont ni les occupations, ni l'exécution des ordres d'un autre, ni la vente qui constituent l'esclavage, se termine par la comparaison du sage esclave avec un lion qu'on aurait acheté et dont on se trouverait fort embarrassé. Joignons à cette fin le commencement de notre § 21. « Il faut donc se garder de s'emparer d'un tel animal », c'est-à-dire de réduire en esclavage ou d'acheter un homme de cette sorte. (On ne peut s'empêcher de penser aux Juifs pieux qui préféraient la mort à l'infidélité vis-à-vis de Dieu et qui, réduits en esclavage, ne pouvaient manquer d'entrer en conflit avec tel ou tel maître.)

Le § 6 et le § 21 (dans sa plus grande partie) ne forment donc qu'un développement unique, sur la liberté réelle du sage qui paraît esclave. Le dernier quart du § 21 continue cet ordre d'idées par un développement sur l'esclavage réel de tel ou tel esclave qui vient d'être affranchi. Enfin on par-

vient ainsi sans secousse à la conclusion de tout le traité, puisque elle commence, ainsi que nous l'avons vu, par la nécessité de rejeter la vaine opinion et de ne pas juger un homme libre ou esclave d'après sa condition extérieure.

Ainsi, toutes troublées que soient aujourd'hui les dernières pages de notre traité, on y reconnaît des vestiges de l'ordre primitif : si cet ordre a en partie disparu ce n'est pas à l'auteur qu'il faut s'en prendre mais aux copistes.

Maintenant quelques mots sur le philonisme et en particulier le judaïsme philonien de notre auteur. Comme il ne s'agit pas d'une dissertation en forme mais de quelques remarques, suivons l'ordre du texte, après avoir signalé d'une manière générale l'importance de l'idée de Dieu dans le traité.

Au § 1. Pour l'idée que le bon est citoyen et le méchant sans cité, comparer *allég.* III, § 1 tout entier. — § 5. Le législateur des Juifs représente les mains du sage comme pesantes pour signifier la fermeté de sa conduite. C'est une allusion à Exode XVII, 12 et non à Genèse XVI, 12 comme le veut mal à propos l'édition Tauchnitz. Voir la même citation et la même explication *allég.* III, § 15. — § 7. Le législateur des Juifs a osé appeler le sage dieu, c'est-à-dire dieu des hommes. C'est une allusion à Exode VII, 1. Voir la même citation avec le même sens *quod det.*, § 44 ; *mut. nom.*, § 3 ; etc. — § 8 pensée de Zénon tirée de la législation juive. On sait que Philon adopte plus d'une fois l'opinion d'un emprunt des philosophes grecs à Moïse. Quant au passage du Pentateuque qui contiendrait, d'après l'auteur, la maxime stoïcienne et l'interprétation au moyen de laquelle on en tire cette maxime (le passage est Genèse XXVII, 40 et non XXVIII, 1 ss comme dit Tauchnitz) voy. *all.*, III, § 69 ; *de congr.*, § 31. et *quaest. in Gen.* IV, § 236. — § 10 je vois dans les anciens sages qui n'avaient d'autre chef que Dieu et vivaient d'après la loi de la nature, les patriarches Abraham, Isaac, Jacob et Joseph. — § 10. Pour la citation de Deutéronome XXX, 11 voir le *de poenitentia.* Pour ceux qui détruisent en eux la plante de la vertu voir *somn.* I, § 17. — §§ 12

et 13, les Esséniens. — Pour le fait des connaissances préparatoires il est inutile de citer. Pour la nudité de l'âme qui n'a encore revêtu ni le vice ni la vertu, voir *allég.* II, § 16.

On me pardonnera la brièveté et le petit nombre de ces indications. On m'excusera aussi de ne pas réunir les locutions philoniennes du traité. S'il a des singularités et si je ne puis ici, comme je l'ai dit plus haut, discuter complètement la question de son authenticité, les raisons de ceux qui la contestent ne me semblent pas décisives.

Chapitre II. — Les deux traités sur la *Providence* et l'*Alexandre*.

La cause de la Providence était commune, dans sa généralité aux stoïciens et aux Juifs : les uns et les autres avaient à la défendre contre les épicuriens. La croyance à la Providence d'un Dieu unique était une partie considérable du judaïsme, à plus forte raison, du judaïsme alexandrin. Il en sera ainsi chez les chrétiens. Même un de leurs apologistes, Minucius Félix, prendra pour sujet officiel de son dialogue la démonstration de la Providence : il suffira à l'adversaire d'être convaincu sur ce point pour se faire chrétien. Dans le second de nos deux traités la croyance à la Providence et le judaïsme seront mis presque aussi étroitement en rapport. La conclusion de l'*Alexandre* sur un sujet avoisinant, sera de même morale et religieuse. « Cessons donc de murmurer contre la nature et de nous laisser aller à l'impiété ».

Nos trois traités ne nous ont été conservés, sauf des fragments grecs, que dans une version arménienne. Ils y forment un groupe mais doivent être examinés chacun à part.

Le premier a pour titre : *de la Providence, à Alexandre :*

premier livre [1]. Eusèbe ne connaît qu'un livre de Philon sur la Providence et c'est notre second [2]. Il ne nous est parvenu du premier aucun fragment grec. Sans la version arménienne on en aurait ignoré l'existence. C'est une pure dissertation dans le corps de laquelle il n'est jamais question de l'Alexandre indiqué par le sous-titre. Une des idées les plus fréquemment exprimées et les plus chères à l'auteur, celle de la destruction finale du monde par le feu [3] est tout à fait antiphilonienne. Je ne sens pas dans ce traité l'esprit de Philon. Il m'est plus que suspect.

Le second traité sur la Providence nous est connu à la fois par la version arménienne et par de longs fragments d'Eusèbe [4]. D'après la version arménienne, c'est un dialogue entre Philon lui-même et un certain Alexandre auquel il paraît être uni par un lien d'amitié ou de parenté [5]. Ils ont tous les deux discuté la veille ; indication qui nous empêche de considérer ce second traité comme la suite du premier [6]. A la fin, le contradicteur se déclare convaincu et allant même au-delà du sujet proprement dit déclare que « rien n'est meilleur que d'embrasser de tout son cœur les divines impressions de la loi [7] ». Mais Philon veut encore grossir sa démonstration et Alexandre reviendra pour l'écouter. Cet opuscule est dans son ensemble très philonien et on ne l'a pas attaqué à ma connaissance. La comparaison avec les longs fragments cités par Eusèbe est en général favorable à la fidélité de la version. J'admettrai donc l'authen-

1. *De Providentia ad Alexandrum*. Sermo I. (Aucher I, p. 3-43. Tauchnitz VII, p. 11-51).

2. Pour la mention qu'il en fait dans son catalogue voir le texte de Heinichen et la note. Dans la *prep. ev*. VII c. 21, VIII c. 13 s., il cite celui que la version armenienne donne pour le second, comme un livre unique, *το περὶ προνοίας*.

3. §§ 17, 18-20, 31, 55, 90.

4. Qui le vise aussi dans son catalogue, comme nous l'avons vu.

5. *De Providentia ad Alexandrum*. — § 1 « Diluculum adhuc est altum, ita ut amici solos amicos ac consanguineos cognoscant... Alexandrum meum.

6. § 2. Car il n'y est dit rien de pareil.

7. § 116 « nihil enim melius, quam totis animis divinas impressiones legis amplexari.

ticité de l'opuscule lui-même. Pour la version j'aurai de la confiance, toutefois après avoir fait au sujet du cadre certaines réserves que le témoignage et les citations d'Eusèbe me paraissent nécessiter.

En effet, comment l'auteur de la Préparation Évangélique introduit-il sa seconde citation [1]? « Philon, dit-il, discourt aussi sur l'administration du monde par la Providence, avec la plus grande vigueur, dans son traité sur la Providence. Il y expose les objections des athées et il y répond au fur et à mesure ». Ici au lieu d'un personnage particulier, d'Alexandre, ami ou parent de Philon, nous avons les athées en général. Passons aux citations. Elles ne contiennent pas telle apostrophe à l'interlocuteur Alexandre qui se trouve dans l'endroit correspondant de la version arménienne [2]. Mais en revanche elles contiennent, trois lignes plus haut, une de ces apostrophes à l'âme qui sont familières à Philon, et cette apostrophe est remplacée dans l'endroit correspondant de la version arménienne par l'expression d'une idée différente [3]. Je sais bien qu'Eusèbe n'était pas tenu de nous renseigner sur les particularités du cadre de notre opuscule. Je comprendrais aussi qu'il eut effacé une apostrophe inutile à sa démonstration. En revanche il n'avait aucune raison d'introduire trois lignes plus haut une apostrophe à l'âme et cette apostrophe s'explique difficilement dans un dialogue entre deux interlocuteurs en chair et en os. De plus la version arménienne met très mal à propos dans la bouche des adversaires de la vérité un beau développement sur la bonté de Dieu cité au contraire avec raison par Eusèbe dans la réfutation des objections [4]. On se demande, en présence de

1. *Prep. ev.* VIII c. 13. Dans la première, il se borne à donner le titre du traité.

2. *Vers. arm.* § 16 « Ne adeo unquam mendaciter proferas de veritate, *Alexander* ». Le texte grec n'a pas le mot *Alexandre*.

3. « Ἓν μὲν δὴ λόγου τούτου, ὦ ψυχή, δέξαι ». — *Vers. arm.* « unum itaque verbum hoc *in animum* accipe. »

4. « οὐ τύραννος θεός » etc. — *Vers. arm.* § 14 fin. § 15 : « *ea praetermittendo quibus uti solent veritatis impugnatores. Dicunt enim :* non est deus sicut tyrannus, » etc.

ces différences, si la version arménienne a partout soigneusement respecté le texte, si elle n'a pas encore ici introduit mal à propos, à cause du troisième traité, l'Alexandre dont l'apparition nous a déjà étonnés dans le prétendu premier livre. Cet Alexandre a bien l'air d'un païen, car l'immoralité de la mythologie l'empêche de croire à une providence divine et il appelle Dieu Jupiter [1]. Or, je suis obligé de le dire dès maintenant, ce même Alexandre, comme on le verra par le troisième opuscule, n'est autre que le propre neveu de Philon [2]. Je n'oublie pas qu'il passa réellement au paganisme. Mais le troisième opuscule le représente comme jeune, honnête, fait son éloge [3]. Est-il possible de l'identifier avec le païen athée du second traité? Voit-on Philon qui avait en telle horreur les apostats s'entretenir amicalement, dans un écrit de sa composition, avec un neveu devenu païen? Le voit-on le ramener à la loi divine en dépit du témoignage de l'histoire [4]? L'impression générale d'authenticité que laisse le traité, la manière dont Eusèbe le caractérise, le texte des citations qu'il en donne, une maladresse dans l'ordonnance de la version arménienne, la vraisemblance psychologique et l'histoire conspirent à nous faire envisager ici le rôle d'Alexandre comme une intrusion.

Dans le troisième traité il s'agit de savoir si les bêtes participent ou non à la raison. Alexandre soutient que oui, Philon le réfute. Ici nous avons pour l'introduction d'Alexandre la garantie d'Eusèbe qui donne ce nom au livre pour pre-

1. *Vers. arm.* §§ 34, 35. — § 46 « Jam Jupiter ipse non sempiternus apparebit, » et § 91 « per Jovem. »

2 *De animalibus* § 1 « Alexander, noster ex fratre nepos ». Quant à la phrase mise dans la bouche de Lysimaque, § 2 « avunculus enim est ac simul socer : quoniam non es nescius quod filia ejus mihi juxta suam promissionem desponsata uxor est » il faut absolument l'ôter du contexte qu'elle interrompt d'une manière absurde et qui redevient limpide une fois qu'on l'a ôtée. Sur l'origine et le véritable contexte de cette phrase je ne peux rien dire.

3. *De animalibus* § 8 « adolescens, ostendendo se haud impudenti confidentia, sicut hodierni solent, sed una cum fiducia pudore rubescens. »

4. On sait en effet ce que fut Tibère Alexandre.

mier titre [1]. Mais en même temps Eusèbe considère l'*Alexandre* comme un livre unique et non comme une partie d'un groupe : il le sépare même du traité sur la Providence par l'énumération intercalaire de deux autres ouvrages aux sujets tout différents [2]. Il y a donc concordance entre les indications de son catalogue et ses citations dans la *préparation évangélique*. Les unes et les autres nous encouragent à ne pas établir le lien d'un personnage commun entre la *Providence* et l'*Alexandre*.

Dans la version arménienne ce dernier [3] traité commence aussi par une suite. Mais il est impossible de la rattacher à la fin du traité précédent. D'ailleurs tout le cadre de l'*Alexandre* nous est arrivé dans un grand désordre. J'ai vainement essayé de le débrouiller. Seules les deux argumentations contraires sont assez lucides. Pour le reste je ne vois pas ce qu'on peut accepter avec confiance.

En résumé un inconnu, peut être grec, mais plus probablement arménien, me paraît avoir remanié le cadre des deux derniers traités, qui sont philoniens pour le développement même des sujets, et leur avoir adjoint d'une manière tout à fait artificielle le premier traité sur la Providence que je ne puis pas du tout attribuer à Philon [4].

J'ai achevé le moins imparfaitement que j'ai pu le classement de ses œuvres : il faut maintenant aborder le problème chronologique [5].

1. Dans son catalogue : « ὁ Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγου ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα ». Voir aussi trois fragments grecs dans Harris p. 11.

2. Entre le traité sur la Providence et l'Alexandre il intercale le περὶ Ἰουδαίων et le *politique*, c'est-à-dire le *Joseph*. Il les qualifie tous de μονόβιβλα.

3. *De ratione quam habere etiam bruta animalia (dicebat Alexander.)*

4. J'ai à peine besoin de dire que c'est à regret que je suspecte les cadres des deux traités et que si on en démontrait l'authenticité, surtout si on rétablissait l'ordre de celui du *de animalibus* j'en serais bien aise.

5. Pour les autres ouvrages attribués à Philon, de *Sampsone*, *de Iona*, *interpretatio hebraicorum nominum*, *de biblicis antiquitatibus*, *Breviarium temporum* voir Schürer p. 865-6.

UN NOUVEAU ROI DE SABA'

SUR UNE INSCRIPTION SABÉENNE INÉDITE DU LOUVRE

Par M. Hartwig Derenbourg.

Les trois premières lignes du texte, que nous publions pour la première fois, nous ont été seules conservées. La pierre, sur laquelle elles sont inscrites, est complète au sommet et sur les côtés, la partie inférieure faisant seule défaut. Ce que nous possédons ne mesure plus que $0^{m}17$ en hauteur; quant à la largeur, elle a toujours été de $0^{m}45$. Les caractères en creux, hauts de $0^{m}012$, sont exécutés avec le plus grand soin, comme il convient au monument commémoratif d'une consécration religieuse accomplie par un grand personnage, par un roi. On n'a point poussé la prodigalité aux limites extrêmes qu'elle atteint dans la stèle élevée, soit en l'honneur, soit par l'ordre du père de notre roi, stèle également conservée au Musée du Louvre [1]. Mais les caractères s'étalent encore tellement espacés que dans les vides on éprouve parfois l'illusion de gravures à demi effacées dont on voudrait ressaisir la trace.

L'état de conservation du monument est excellent, sauf pour un cartouche réservé sur la gauche et qui longe les deux premières lignes. Ce champ renfermait sans doute une représentation figurée, peut-être une tête de taureau analogue à celle qui est au même endroit sur un monument sabéen

1. Joseph et Hartwig Derenbourg, *Les monuments sabéens et himyarites du Louvre*, n° 5, p. 7, et planche II.

conservé au Cabinet des antiques de la Bibliothèque nationale [1] et aussi sur une pierre à inscription qui appartient à l'Académie des inscriptions et belles-lettres [2].

Le roi de Saba', dont mention est faite pour la première fois sur notre inscription, est Nascha'karîb Youha'min. Son père Dhamar'alî Dhirrîḥ étant appelé sur la stèle du Louvre « roi de Saba' et de Raidân », il semble que le fils n'ait plus exercé sa domination que sur l'une des deux capitales, ayant perdu l'autre à la suite d'une défaite ou n'ayant à l'origine recueilli qu'une partie de l'héritage paternel. Les questions de chronologie et d'histoire sabéennes sont encore trop imparfaitement élucidées pour que nous puissions émettre une hypothèse quelconque sur l'époque où eurent lieu dans le Yémen ces changements dans les délimitations entre les principautés dont il se composait.

L'inscription s'arrête court au milieu de l'épithète ajoutée pour préciser le nom du dieu tutélaire 'Athtar, qui est l'objet de la dédicace. On le sait, 'Athtar est toujours un dieu mâle dans la péninsule arabique. Sa parèdre n'a jamais vécu avec lui, à moins qu'elle l'ait de bonne heure abandonné pour élire résidence en Palestine, en Phénicie, en Afrique, en Asie Mineure, à Chypre, en Grèce. L'épigraphie ḥimyaritique regorge des 'Athtar les plus variés, elle ignore jusqu'au nom des Astarté. Et pourtant le panthéon yéménite est loin d'être fermé aux divinités femelles, puisqu'il a donné accès à la déesse Soleil et à ses sœurs [3], aux maîtresses de certains lieux consacrés, comme Dhât Ḥimyam et Dhât Ba'dân [4], et même aux nymphes qui empêchent les puits de tarir [5]. La

1. Ce monument a été décrit par M. J. H. Mordtmann dans la *Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft*, XXX, p. 289; voir le facsimilé sur la planche I.

2. Cette inscription a été publiée par mon père et moi dans nos *Études sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 54-59. Elle y porte le numéro 8. Nous avions à tort supposé, au lieu d'une tête de taureau, un vase contenant une gerbe.

3. *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, inscr. 11, l. 1, p. 23; 40, l. 5, p. 67; 43, l. 2 et 3, p. 72; 46, l. 5, p. 77.

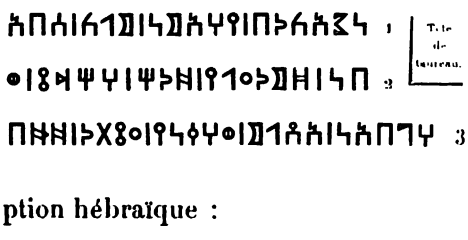
4. *Ibid.*, inscr. 18, l. 2, p. 28.

5. *Ibid.*, inscr. 40, l. 5, p 67; 41, l. 3, p. 68; 47, l. 2, p. 79; voir également Hartwig Derenbourg, *Yemen Inscriptions*; *The Glaser Collection in the British Museum*, dans *The Babylonian and Oriental Record*, I, p. 175-176 (p. 9-10 du tirage à part).

mère de 'Athtar, Oumm'athtar, figure également au rang des déesses [1], mais lui-même il demeure condamné au veuvage ou au célibat.

Bien que le nom du sanctuaire, d'après lequel est désigné le dieu 'Athtar de notre inscription, soit tronqué, on peut le restituer avec certitude. C'est la ville de Dhaibân [2] ou Dhîbân [3], au nord-est de San'â. Il n'en faut point conclure que notre texte se rapporte au culte du dieu 'Athtar dans cette ville. Les dieux voyageaient à travers le pays, mais sans perdre leur état civil. Comme Ta'lab Riyâm [4], 'Athtar de Dhîbân avait, en dehors de son lieu d'origine, ses temples et ses adorateurs : il a dû pénétrer jusque dans la province plus septentrionale de Ma'rib, puisque nous allons le voir recevant les hommages d'un roi de Saba'.

Telle est en effet la teneur de l'inscription :



Transcription hébraïque :

1 נשאכרב | יהאמן | מלך | סבא
2 בן | דמרעלי | דרח | החדת | ו
3 הגבאן | אצלם | והקני | עתתר | דדב

1. Inscription 11 de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, l. 2, 4, 5 et 6, 10, dans Joseph et Hartwig Derenbourg, *Études sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 63-68.

2. Al-Bekrî, *Mou'djam* (éd. Wüstenfeld), p. 388; Wüstenfeld, *Yemen im XI. XVII.) Jahrhundert*, p. 118.

3. M. D. H. Müller fait remarquer avec raison que l'orthographe דבן, sans *yôd*, constante dans les inscriptions, répond à une prononciation Dhîbân ; voir ses *Südarabische Studien*, p. 27-28.

4. *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, p. 7-8, à l'occasion de l'inscr. 2.

Traduction française :

1 *Nascha'karib Youha'min, roi de Saba',*
2 *fils de Dhamar'alî Dhirrîḥ, a renouvelé et*
3 *restitué les images et le trésor de 'Athtar de Dhibâ[n*

Ligne 1. נשאכרב ; cf. *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, inscr. 5, l. 1, p. 14. — יהאבן est le surnom de Watar, autre roi de Saba', *ibid.*, inscr. 10, p. 22.

Ligne 3. Sur le verbe דגבא, à la forme causative, voir *ibid.*, inscr. 67, l. 13, p. 95. Le sens de restitution faite à un dieu paraît convenir également à notre passage. — Le mot suivant אצלם, dont la lecture n'est pas douteuse, ne peut être qu'un pluriel à l'état construit du substantif צלם « image ». Ce pluriel se trouve avec le *noûn* emphatique dans Osiander 31 = British Museum, 32, l. 2, où, d'après Prideaux [1], | ארבעתן | אצלמ | תשרנדן signifierait « vingt-quatre images ». Si cette interprétation est démontrée exacte, remarquez le pluriel dans une langue sémitique après un nom de nombre supérieur à dix. Il convient aussi de comparer ארבעת | אצלמם « quatre images », dans l'inscription 11, l. 3, de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres [2]. — אצלם étant un état construit, הקני doit en être un également et il faut le considérer ici comme un infinitif dans un sens abstrait, tandis qu'ordinairement ce même assemblage de lettres représente le parfait. Sur un bronze de Berlin, on trouve déjà les trois premières lettres de ce mot dans un contexte où l'infinitif est seul possible et où nous avons supposé la terminaison féminine pour exprimer un nom d'unité [3]. La forme masculine paraît avoir une valeur collective et signifier l'ensemble des offrandes. J'ai traduit par « trésor », ce mot impliquant les reliques et les ornements sacrés conservés dans

1. *Transactions of the Society of biblical Archæology*, VI, p. 313.
2. Joseph et Hartwig Derenbourg, *Études sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 64-65.
3. Inscription 30 du *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, p. 47-49.

les temples. C'est une tournure toute ḥimyarite qu'une série d'états construits, quelquefois au nombre de quatre, retombant sur un seul substantif [1].

Par cette inscription commémorative, le roi de Saba' Nascha'karib s'est proposé de se concilier le dieu 'Athtar de Dhibân par une restauration et par une restitution tardive de ses images et de son trésor. La suite du texte nous aurait sans doute renseigné sur les événements heureux ou malheureux qui ont provoqué cette double manifestation de piété et de repentir. Il eût été intéressant de connaître aussi l'endroit où a été accompli cet acte de reconnaissance et de contrition. Si les détails nous échappent, nous apprenons du moins par le début de l'inscription qu'elle était destinée à rappeler la dévotion à 'Athtar de Dhibân d'un roi de Saba', inconnu jusqu'ici, Nascha'karib Youha'min, fils de Dhamar'alî Dhirrîḥ.

1. *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars quarta, I, p. 57 et 66, à propos des inscriptions 37, l. 3, et 40, l. 3.

LES POPULATIONS

ANCIENNES ET PRIMITIVES DE LA PALESTINE

D'APRÈS LA BIBLE

Par M. Maurice Vernes.

La Bible est assurément une source de renseignements d'une valeur incomparable pour l'histoire ancienne de l'Orient, mais il en est des écrits de l'Ancien Testament comme de tout autre document. Les données qu'on leur emprunte doivent être pesées selon l'âge et le caractère des livres. Nous voudrions préluder à une étude d'ensemble que nous préparons sur ce sujet par l'examen d'un point de détail; cet examen fera ressortir les difficultés auxquelles on se heurte d'ordinaire et la manière d'y échapper.

Les Israélites sont considérés comme s'étant emparés par la force du pays dit de Chanaan, autrement dit de la Palestine, quatorze ou quinze siècles avant l'ère chrétienne. A en juger par l'étendue des récits que les livres bibliques consacrent à cette conquête, il semble qu'on doive être en mesure d'obtenir des renseignements d'une nature complète et authentique sur les populations qu'ils ont dépossédées ou asservies, sur ce que nous appelons en tête de ce mémoire « les populations anciennes et primitives de la Palestine. » Des textes tels que celui-ci, que nous empruntons au *Deutéronome*, viennent à l'appui de cette espérance : « Lorsque

Yahvéh (Jéhovah), ton Dieu, dit Moïse s'adressant au peuple d'Israël qui se dispose à franchir le Jourdain, t'aura fait entrer dans le pays dont tu vas prendre possession et qu'il aura chassé devant toi beaucoup de nations, les *Héthéens*, les *Gergéséens*, les *Amorrhéens*, les *Chananéens*, les *Phérézéens*, les *Hévéens* et les *Jébuséens*, sept nations plus grandes et plus puissantes que toi... » (*Deutér.*, VII, 1). Si l'on y joint des indications qui se trouvent en d'autres passages, la carte de la Palestine ancienne se couvre aussitôt de noms et l'on se flatte d'être mis en état de se mouvoir avec assurance sur un terrain plus éloigné encore de nous par le temps que par la distance. On verra tout à l'heure qu'il n'en est rien et que ce que nous pouvons affirmer avec une chance suffisante de vérité se réduit à fort peu de chose.

Distinguons d'abord les documents bibliques d'après leur nature et leur âge. Ceux qui méritent le plus de foi sont les livres historiques *Juges*, 1 *et* 2 *Samuel*, 1 *et* 2 *Rois* [1], dont la rédaction appartient, selon nous, aux temps du second temple mais dont les auteurs ont utilisé des sources plus anciennes [2]. Il peut y avoir là des souvenirs précis du passé, notamment en ce qui touche les populations indigènes qui ont survécu à la conquête. Il faut, au contraire, n'user qu'avec un grand discernement des renseignements fournis par les six livres de l'*Hexateuque* [3] (*Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres*, *Deutéronome* et *Josué*), sorte de poème ou d'épopée des origines nationales dont les auteurs plient sans hésitation les faits à leur préoccupation dominante, qui est d'exalter la divinité protectrice des ancêtres [4]. Ajoutons enfin que,

1. Dans les Septante et la Vulgate, ces quatre derniers livres sont intitulés 1, 2, 3 et 4 *Rois*.

2. Voyez dans la *Grande Encyclopédie* (Paris, Lamirault) notre article *Bible* et dans la *Revue de l'histoire des religions* (n° de janvier-février 1889) l'article intitulé : *Quand la Bible a-t-elle été composée?*

3. Les savants modernes ont transformé le *Pentateuque*, ou volume à cinq tomes en *Hexateuque* ou volume à six tomes en y rattachant le livre de *Josué*, qui en constitue le complément naturel.

4. D'après l'opinion dominante, l'*Hexateuque* serait la réunion ou compilation de documents les uns antérieurs les autres postérieurs aux temps de la capti-

en ce qui touche la date de la conquête du pays de Chanaan par les Israélites, nous n'avons aucun moyen certain de la déterminer et que, pour ce qui nous concerne, nous ne croyons pas devoir placer aucun des faits concernant les Hébreux fixés en Palestine à une date antérieure à l'an 1100 avant notre ère [1].

I

Vue générale d'après les « Livres historiques ». — Les « sept nations ».

Le livre des *Juges* débute en nous montrant les Israélites installés en Palestine, mais ayant à poursuivre la lutte contre les populations indigènes. Ces indigènes sont généralement appelés *Chananéens,* plus exactement *Kena'anis* [2]; pour trois cas seulement l'écrivain spécifie. Ainsi la tribu de Juda aurait eu affaire « aux Chananéens et aux Pherézéens », soit aux *Kena'anis* et aux *Perizzis;* on est ainsi porté à placer les seconds dans la portion méridionale du pays de Chanaan, au sud de Jérusalem. La tribu de Dan, à l'ouest du plateau central, aurait rencontré les *Amorrhéens,* plus exactement les *Emoris,* qui lui barrèrent l'accès de la plaine maritime, mais furent eux-mêmes réduits au tribut par les Joséphites

vité de Babylone. Nous estimons qu'on n'est en mesure pour aucun de ces écrits (soit l'écrit *jéhoviste,* soit l'écrit *deutéronomique*) d'établir une date qui nous ramène aux temps contemporains de l'existence des royaumes d'Israël ou de Juda. Se reporter aux écrits indiqués à la note 2 de la page précédente.

1. Toutes ces questions sont traitées d'une façon complète dans notre *Histoire juive* (Hachette, 1889). Saül appartenant, semble-t-il, à la seconde moitié du XIe siècle (av. J.-C.), ce qu'on appelle la conquête remonterait à un demi ou trois quarts de siècle plus haut.

2. L'hébreu marque le pluriel par la lettre *m*, ce qui donne *Kena'anim;* d'après le grec et le latin, on a adopté généralement des désinences en *ites* ou en *éens* et *iens.*

ou Ephraïmites [1]. Enfin l'on mentionne la circonstance que les gens de Benjamin ne parvinrent pas à s'emparer de Jérusalem, occupé par les *Jébuséens*, plus exactement *Yebouçis* [2]. Ainsi, d'après cet important morceau qui passe en revue les diverses tribus situées sur la rive droite ou occidentale du Jourdain, les indigènes se nomment d'une façon générale *Kena'anis* et l'on y distingue des groupes, tels que celui des *Perizzis* sur le territoire judéen, des *Emoris*, à l'ouest du plateau jérusalémite, des *Yebouçis* dans ce qui fut plus tard Jérusalem.

Un peu plus loin, le livre des *Juges* nous dit que les Israélites avaient affaire à cinq principautés philistines, non réduites, ainsi que « à tous les Chananéens, aux Sidoniens et aux Hévéens, habitant la montagne du Liban depuis le mont Baal-Hermon jusqu'à Hamath [3] ». Laissons là les Philistins, les Sidoniens et les Chananéens; nous noterons ici un nouveau nom, celui des *Hévéens*, plus exactement des *Hhivvis;* mais on les place dans une région qui peut appartenir au pays de Chanaan théorique, mais n'a jamais fait partie du Chanaan occupé réellement par les Israélites, lequel avait justement le Hermon comme limite septentrionale. Cela n'empêche pas l'écrivain de nous dire, immédiatement après, que les benè-Israël habitèrent « au milieu des *Kena'anis*, des *Hhittis* (Héthéens), des *Emoris*, des *Perizzis*, des *Hhivvis* et des *Yebouçis*, qu'ils prirent leurs filles pour femmes, etc. [4] » Ce sont de ces énumérations, d'un caractère

1. Ces différentes mentions se trouvent en ce qui touche les Chananéens, *Juges*, I, 1, 3-5, 9, 10, 17, 27-30, 32, 33; les Pherézéens, I, 4, 5; les Amorchéens, I, 34-36. A ce qui concerne ces derniers est jointe une note assez peu étendue : « Le territoire des Amorrhéens s'étendait depuis la montée des Scorpions, depuis Séla et en montant. » La montée des Scorpions désigne des hauteurs placées au sud et au sud-ouest de la mer Morte; Séla désigne soit Pétra en Idumée, soit une localité du même nom sise sur le territoire de Juda (I *Sam.*, XXIII, 28). Cela nous transporte dans une autre région que les indications plus précises qui précèdent.

2. *Juges*, I, 21.

3. *Juges*, III, 3.

4. *Juges*, III, 5-6.

oratoire, dont il est difficile que l'historien tire un renseignement précis.

A partir de ce moment, les indications se font assez rares. Dans l'épisode de Débora et Barac, il est question d'un « roi de Chanaan » dont le siège appartient à la partie la plus septentrionale du pays [1]. Un texte fort intéressant est celui qui rend compte d'un recensement de la nation opéré par les ordres du roi David au moyen de commissaires enquêteurs. La commission de recensement, après avoir franchi le Jourdain, traverse le pays de Galaad et, selon une heureuse correction de M. Reuss que nous adoptons, va au pays des *Hhittis* (Héthéens); de là, elle prend la direction de l'ouest ou de la mer et y rencontre, en outre des villes de Sidon et de Tyr, « des villes de *Kena'anis* et de *Hhivvis* [2]». Au temps de Salomon, on mentionne que la ville et la principauté de Gazer, à l'ouest du plateau jérusalémite, restées indépendantes aux mains des Chananéens, furent enlevées par le roi d'Egypte qui en fit don au fils de David, son gendre [3]. Ce même roi Salomon avait réduit à l'état de servage et assujetti aux plus dures corvées les restes de la population indigène, « tout ce qui était resté des *Emoris*, des *Hhittis*, des *Perizzis*, des *Hhivvis* et des *Yebouçis* » sans que les Israélites parvinssent à les exterminer [4]. Il est regrettable que cette énumération ait un caractère emphatique qui ne permet pas d'en tirer grand profit.

Les livres des *Juges-Samuel-Rois* nous donnent encore quelques notes sur telle des peuplades ci-dessus nommées, particulièrement sur les Héthéens *(Hhittis)*. Ainsi un indigène qui, lors de la conquête, aurait livré par trahison aux Israëlites la ville de Béthel, aurait eu la vie sauve et se

1. *Juges*, IV, 1-2, 23-24. Le chap. v, au verset 19, parle à son tour d'une façon emphatique de « rois de Chanaan » au pluriel.
2. 2 *Samuel*, XXIV, 5-7. — Voyez pour la correction proposée par M. Reuss son *Histoire des Israëlites*, p. 402.
3. 1 *Rois*, IX, 16, cf. *Juges*, I, 29.
4. 1 *Rois*, IX, 20-21.

serait rendu au « pays des Hhittis » [1]. L'écrivain a visiblement l'intention de désigner ici une région sise en dehors de la Palestine proprement dite et cette région, tant d'après les indications déjà données que d'après celles qui suivront, doit être cherchée au nord ou nord-est, en Syrie. Dans l'entourage de David, on signale à plusieurs reprises la présence de *Hhittis*, notamment d'Urie mari de la trop fameuse Bethsabée [2]. Salomon, de son côté, revend une partie des équipages qu'il se procure en Egypte « à tous les rois des Hhittis » en même temps qu'aux rois de Syrie [3]. Nous inclinons à placer les principautés Héthéennes ainsi désignées dans la région du Liban. Ce même Salomon est accusé d'avoir rassemblé dans son harem beaucoup de femmes étrangères, Moabites, Ammonites, Edomites, Sidoniennes, Héthéennes [4]. Encore ici le pays des Hhittis est clairement désigné comme situé en dehors des limites du Chanaan proprement dit. Le nom des *Hhittis* n'apparaît plus aux livres historiques que dans une circonstance assez curieuse. C'est un des épisodes de cette étrange et merveilleuse épopée des prophètes Elie et Elisée, qui contraste par ses développements non moins que par leur caractère insolite avec le ton général de l'exposé. La ville de Samarie est assiégée par un roi de Syrie; soudain la panique se met au camp des assaillants sur la rumeur que « le roi d'Israël a pris à sa solde les rois des *Hhittis* et les rois des Egyptiens [5]. » Sur quoi les Syriens se débandent et lèvent le siège. Cette notice ne peut assurément prétendre à aucun caractère historique, mais il est clair que, dans l'esprit de son rédacteur, le nom des Hhittis représentait quelque puissance redoutable du nord.

Nous sommes bien plus fixés en ce qui concerne les Jébuséens ou *Yebouçis*. Yebouç (Jébus) est le nom ancien de Jérusa-

1. *Juges*, I, 22-26.
2. *1 Samuel*, XXVI, 6; *2 Samuel*, XI, 3 etc.
3. *1 Rois*, X, 28-29.
4. *1 Rois*, XI, 1.
5. *2 Rois*, VII, 6.

lem; les Yebouçis sont les habitants indigènes de cette ville et de sa banlieue, qui tombèrent aux mains des Israëlites par les mains de David [1].

Les Amorrhéens ou *Émoris* ont été signalés plus haut, comme situés à l'ouest du plateau jérusalémite [2]. Dans l'épisode de Gédéon, leur nom apparaît comme désignant l'ensemble des populations indigènes; la divinité reproche aux Israélites, en général, d'avoir rendu leurs hommages « aux dieux des Amorrhéens [3]. » Dans l'épisode de Jephté il est fait allusion à deux principautés que les Amorrhéens ou *Émoris* auraient occupées sur la rive orientale du Jourdain et dont Moïse les aurait dépossédés [4]; on y reviendra un peu plus loin. Un texte relatif à Samuel résume les succès remportés par ce prophète sur les Philistins et ajoute que de son vivant « il y avait paix entre Israël et les *Émoris* [5]. » Ce nom doit-il être pris ici comme désignant l'ensemble des populations indigènes, ou, de préférence, les indigènes de la région centrale et méridionale ou enfin, d'accord avec l'indication déjà relevée, un groupe sis à l'ouest de Jérusalem? On peut s'arrêter, si l'on veut, à la dernière supposition. Les habitants de la cité de Gabaon, sise au nord-ouest de Jérusalem, sont dits se rattacher à la peuplade des *Émoris,* ce qui confirmerait cette interprétation [6]. Ailleurs le même nom reparaît avec un sens général, selon lequel il serait synonyme de Chananéens [7].

Résumons provisoirement les résultats de cet aperçu. Sur les six nations indigènes mentionnées aux livres historiques, le nom de *Kena'anis*, volontiers employé pour l'ensemble, paraît s'appliquer de préférence aux indigènes de la région septentrionale (nord-ouest) au voisinage de la Phénicie; le

1. *Juges*, XIX, 10-11; I, 21, XIX, 11; *2 Samuel*, V, 6, et 8; XXIV, 16, 18.
2. *Juges*, I, 34-36.
3. *Juges*, VI, 10.
4. *Juges*, X, 8, 11; XI, 19, 21-23 cf. *1 Rois*, IV, 19.
5. *1 Samuel*, VII, 14.
6. *2 Samuel*, XXI, 2.
7. *1 Rois*, XXI, 26 et *2 Rois*, XXI, 11.

nom de *Hhivvis* semble s'appliquer à des cantons sis au nord-est dans la même région; le nom de *Yebouçis* s'applique nettement à la population primitive du canton jérusalémite; le nom de *Émoris,* souvent employé pour l'ensemble, paraît désigner un groupe de populations sises à l'ouest et peut-être également au sud de Jérusalem; le nom de *Perizzis* semble s'appliquer à des cantons appartenant au territoire de Juda. Enfin, le nom de *Hhittis* s'applique à une population sise au nord de la Palestine dans la région syrienne.

II

Vue générale d'après l' « *Hexateuque.* » — *Les* « *sept nations.* »

Lorsqu'Abraham se rend, sur l'ordre de la divinité, de son pays natal en Chanaan, on constate en cette région la présence de « *Kena'anis* » [1] et, selon une autre formule, de « *Kena'anis* et de *Perizzis* » [2]. Au moment où est faite cette seconde mention, Abraham se trouve aux environs de Béthel, c'est-à-dire quelque peu au nord de Jérusalem. Lors d'un acte de violence commis par Siméon et Lévi, fils de Jacob contre les habitants de Sichem, lesquels sont rattachés à la population des *Hhivvis* [3], le patriarche leur reproche de le rendre odieux aux habitants du pays « *Kena'anis* et *Perizzis* », ce qui tend à faire considérer cette expression comme ayant un caractère général et non applicable à une région déterminée [4].

D'autre part, le patriarche Abraham est dit s'être trouvé en relation avec les *Hhittis* dans les environs de Hébron en

1. *Genèse,* XII, 6, XXIV, 3, 37, cf. XXXVIII, 2 et L, 11.
2. *Genèse,* XIII, 7.
3. *Genèse,* XXXIV, 2.
4. *Genèse,* XXXIV, 30.

plein territoire de Juda. Il y fait l'acquisition d'un terrain de sépulture [1]. L'écrivain reproche à Esaü, fils d'Isaac, d'avoir pris femme dans la tribu des *Hhittis* et veut éviter cette mésalliance chez Jacob [2]. Esaü prend également femme parmi les *Hhivvis* [3]. Il nous est impossible d'attacher une importance quelconque à ces indications, empruntées à une époque purement légendaire. Ailleurs Abraham et Jacob sont censés avoir eu affaire aux *Émoris*, le premier à Hébron, le second à Sichem [4].

Abordons ici une énumération bien connue. La divinité annonce à Abraham qu'elle donne à sa postérité le pays où il se trouve depuis la rivière d'Égypte jusqu'à l'Euphrate, pays comprenant les populations suivantes : « le *Qèni (Cinéens)*, le *Qenizzi* (Cenézéens), le *Qadmoni* (Cedmonéens), le *Hhitti* (Héthéens), le *Perizzi* (Pherézéens), les *Rephaïs* (Raphaïtes), le *Émori* (Amorrhéens), le *Kena'ani* (Chananéens), le *Girgashi* (Gergéséens) et le *Yebouçi (Jébuséens)* [5]. » Nous laisserons de côté, sauf à y revenir un peu plus tard, les *Qènis*, *Qenizzis*, *Qadmonis* et *Rephaïs*, pour nous en tenir aux populations proprement palestiniennes.

Cette même liste des populations palestiniennes reviendra dans une formule pour ainsi dire stéréotypée. Quand Yahvéh apparaît pour la première fois à Moïse qui mène la vie de pasteur dans la péninsule sinaïtique, il lui déclare que le moment est venu de délivrer les Israélites « de la main des Égyptiens et de les faire monter de ce pays-là dans le pays qu'habitent le *Kena'ani*, le *Hhitti*, l'*Émori*, le *Perizzi*, le *Hhivvi* et le *Yebouçi* [6] ». Lors de l'institution solennelle de la Pâque, Moïse reproduit cette même énumération aux oreilles

1. *Genèse*, chap. XXIII, passim ; XXV, 9-10 ; XLIX, 29-32.
2. *Genèse*, XXVI, 34, XXXVI, 2.
3. *Genèse*, XXXVI, 2.
4. *Genèse*, XIV, 7, 13 ; XV, 16 et XLVIII, 22. Dans le troisième de ces textes le terme *Emoris* (Amorrhéens), désigne visiblement l'ensemble de la population indigène.
5. *Genèse*, XV, 18-21. Les *Hhivvis* (Hévéens) ont été omis.
6. *Exode*, III, 8. Même énumération au verset 17. Le *Girgashi* a été omis.

du peuple, à la veille de son exode : « Vous sortez aujourd'hui... Quand Yahvéh vous aura fait entrer dans le pays du *Kena-'ani*, du *Hhitti*, de l'*Émori*, du *Hhivvi* et du *Yebouçi*,... tu rendras ce culte à Yahvéh... » Quelques lignes plus loin, la terre promise est désignée simplement comme « pays du Kena'ani », expression globale qui dispense de rappeler le détail des populations à évincer [1]. A la fin du petit code législatif que l'on dénomme volontiers « Livre de l'Alliance [2] », la divinité renouvelle solennellement ses promesses au peuple groupé près du Sinaï : « Mon ange marchera devant toi et te conduira chez le *Émori*, le *Hhitti*, le *Perizzi*, le *Kena-'ani*, le *Hhivvi* et le *Yebouçi*, et je les exterminerai [3]. » Quelques lignes plus loin et, dans le même discours, pour éviter une répétition fastidieuse, l'écrivain borne sa liste à trois noms « le *Hhivvi*, le *Kena'ani* et le *Hhitti* [4]. » Dans le *Deutéronome*, composé de discours qui sont placés dans la bouche de Moïse, au moment où le peuple s'apprête à franchir le Jourdain, nous rencontrons l'énumération des « sept peuples » qui a été indiquée déjà au commencement de ce mémoire, « le *Hhitti*, le *Girgashi*, le *Émori*, le *Kena'ani*, le *Perizzi*, le *Hhivvi* et le *Yebouçi*, sept nations plus nombreuses et plus puissantes » que le peuple Israélite lui-même [5]. Josué la reproduira en donnant ses instructions pour le passage même du fleuve [6]. Elle se retrouvera pour désigner les populations groupées pour la résistance après la prise de Jéricho et d'Aï près Béthel [7]. Enfin, quand Josué approche de son dernier moment, il adresse une allocution suprême au peuple réuni à Sichem et, passant en revue les principaux

1. *Exode*. XIII, 5 et 11. Dans l'énumération, on remarquera l'omission du *Perizzi* et du *Girgashi*.
2. *Exode*, chap. XXI-XXIII.
3. *Exode*, XXIII, 23. A remarquer que le *Girgashi* a été omis. — Même liste à *Exode*, XXXIII, 2 et XXXIV, 11, sauf changement de place du *Kena'ani*.
4. *Exode*, XXIII, 28.
5. *Deutér.*, VII, 1. Cf. XXI, 17, où le *Girgashi* est omis.
6. *Josué*, III, 10.
7. *Josué*, IX, 1 ; le *Girgashi* est omis ; cf. XII, 8.

faits de la conquête, relate la lutte engagée avec « le *Émori*, le *Perizzi*, le *Kena'ani*, le *Hhitti*, le *Girgashi*, le *Hhivvi* et le *Yebouçi* » qui ont été tous expulsés et détruits [1].

Ce n'est pas à ces listes d'un caractère oratoire et mal déterminé que nous demanderons des renseignements précis sur la force ou l'emplacement exact des populations auxquelles les Israélites se heurtèrent, mais on peut signaler quelques passages d'une apparence plus sûre.

Lorsque, après avoir quitté le mont Sinaï, le peuple Israélite est arrivé à la frontière méridionale de la Palestine, Moïse envoie quelques hommes reconnaître le pays. « Vous monterez par le Midi, dit le chef aux explorateurs dont il va définir la mission, et vous gagnerez la montagne. Vous verrez le pays, ce qu'il est et le peuple qui l'habite, s'il est fort ou faible, s'il est en petit ou en grand nombre ; ce qu'est le pays où il habite, s'il est bon ou mauvais ; ce que sont les villes où il habite, si elles sont ouvertes ou fortifiées, etc. ». Au bout de quarante jours, les explorateurs sont de retour et font leur rapport. « Nous sommes allés, disent-ils à Moïse, dans le pays où tu nous a envoyés. A la vérité, c'est un pays où coulent le lait et le miel... Mais le peuple qui habite ce pays est puissant; les villes sont fortifiées, très grandes ; nous y avons même vu des enfants d'Anak (des géants). » Puis, passant à la distribution même des populations sur le sol de la Palestine, les espions la définissent ainsi : « *'Amaleq* habite la contrée du *négueb;* le *Hhitti*, le *Yebouçi* et le *Émori* habitent la montagne; le *Kena'ani* habite la mer et le long du Jourdain [2]. » Il est assez étrange que l'on commence par nous mettre ici en présence d'une population non chananéenne, celle des Amalécites, à laquelle se trouve assigné le *Négueb*, autrement dit les pentes méridionales du plateau palestinien, soit tout ou partie du territoire qui fut attribué à la tribu de Juda ; nous reviendrons ultérieurement à ce peu-

1. *Josué*, XXIV, 11.
2. Voyez l'ensemble du chap. XIII des *Nombres*, notamment verset 29.

ple. A trois des « sept nations » est assigné le plateau montagneux, que le moindre regard jeté sur une carte de Palestine fait ressortir si nettement entre la plaine maritime et la vallée du Jourdain. Encore faudrait-il savoir dans quel ordre, ce que le texte n'indique absolument pas. Enfin le terme de Chananéens est pris ici dans un sens spécial comme désignant les habitants d'une région déterminée, plus exactement de deux régions : à l'ouest, la plaine maritime, à l'est, la vallée du Jourdain. Malheureusement, en ce qui touche la première indication, elle vient se heurter à l'unanimité des témoignages bibliques, qui assignent la côte aux Philistins (partie méridionale) et aux Phéniciens (partie septentrionale). On pourrait donc être tenté de prendre le tableau mis dans la bouche des explorateurs pour une simple fantaisie géographique et invoquer à l'appui de cette impression défavorable plusieurs déclarations des pages suivantes, où l'écrivain, ne s'en tenant pas à son premier propos, dit que les Israélites avaient immédiatement devant eux à la fois les Amalécites et les Chananéens, que s'étant mesurés à ces deux peuples contre l'ordre exprès de la divinité, ils éprouvèrent une défaite [1]; ailleurs il est dit que le *négueb,* ou région du midi, était occupé par les seuls Chananéens [2].

Cependant un examen prolongé du texte des *Nombres,* XIII, 29, nous a amenés à une autre opinion. Dans ce texte, à la différence de ceux qui suivent, le terme *Kena'anis* ne désignerait pas l'ensemble de la population indigène, mais les *Kena'anis* au sens étroit, c'est à dire la population qui occupait d'une part la vallée du Kison jusqu'à la mer, de l'autre la vallée du haut et du moyen Jourdain, ce qui s'accorde avec d'autres textes importants.

Dans le livre du *Deutéronome,* l'expression Chananéens *(Kena'anis)* pour désigner l'ensemble de la population indigène cède la place à la désignation d'Amorrhéens *(Émoris).*

1. *Nombres,* XIV, 25, 43 et 45.
2. *Nombres,* XXI, 1, 3 et XXXIII. 40.

Dans une récapitulation des principaux événements de la traversée du désert qui se présente sous la forme d'un discours de Moïse, nous lisons ceci : « Yahvéh, notre Dieu, nous a parlé en Horeb (au Sinaï) et nous y a dit : Vous avez suffisamment demeuré sur cette montagne (massif sinaïtique). Tournez-vous, partez; gagnez la montagne de l'*Émori* et tout ce qui y attient, vallée, montagne, plaine, midi, rivage de la mer, pays du *Kena'ani* et Liban, jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate [1]. » La montagne des Amorrhéens désigne visiblement ici, sinon la totalité du pays, au moins sa région principale, dominante; le nom de Chananéens n'apparaît plus que pour indiquer la portion septentrionale du pays, avoisinant la région du Liban [2]. On prend, en effet, le chemin de la « montagne de l'*Émori* » et l'on arrive à Cadès ou Cadès-Barnéa à l'extrémité méridionale de la terre promise, où l'écrivain place dans la bouche de Moïse cette déclaration : « Vous êtes arrivés à la montagne de l'*Émori*, que Yahvéh, ton Dieu, te donne. Il met le pays devant toi, etc. » Mais les Israélites, comme on l'a déjà rappelé plus haut, se refusent à l'attaque en se livrant à des plaintes de la nature de celle-ci : « C'est parceque Yahvéh nous hait qu'il nous a fait sortir du pays d'Égypte afin de nous livrer aux mains de l'*Émori* ». Après que la divinité a condamné la génération rebelle à périr au désert, les Israélites tentent une attaque; mais, comme elle s'est faite contre la volonté divine, l'*Émori* leur inflige une sanglante défaite [3].

Non-seulement l'auteur du *Deutéronome* semble avoir préféré l'appellation de *Émoris* à celle de *Kena 'anis* quand il était dans le cas de désigner l'ensemble de la population indigène, mais il étend ce nom à des districts situés sur la rive gauche ou orientale du Jourdain. Il prétend, d'accord ici avec le livre des *Nombres* [4], que les Amorrhéens de l'in-

1. *Deutér.*, I, 6-7.
2. Le nom de *Kena'ani* se retrouve encore au *Deutéronome*, dans une notice confuse et bizarre (XI, 30).
3. *Deutér.*, I, 19, 20, 27, 44.
4. Chap. XXI.

térieur avaient franchi le Jourdain et enlevé aux Moabites et aux Ammonites les importants territoires qui furent dévolus par la suite aux tribus de Ruben, de Gad et du demi-Manassé transjordanique; quand les Israélites se trouvèrent dans le voisinage de ces territoires dits « royaumes des Amorrhéens », ils se heurtèrent à la mauvaise volonté des habitants, lesquels leur refusèrent le passage; sur quoi on les battit, puis l'on garda le territoire bien qu'il ne fit point partie expressément de la terre promise [1]. Le fait est-il historique? Les Israélites ont-ils, en réalité, préludé à la conquête du pays de Chanaan proprement dit en occupant la rive orientale du Jourdain conquise sur des populations venues de l'intérieur de la Palestine? Nous ne le pensons pas? Nous expliquons ces allégations par un scrupule de *droit des gens* d'une nature très curieuse et un peu subtile [2]. Les cantons que les Israélites ont occupés à plusieurs moments de leur histoire sur la rive gauche ou orientale du Jourdain ont été, dans le fait, conquis sur les Moabites et les Ammonites, qui n'ont cessé d'ailleurs de les revendiquer les armes à la main; mais, comme les juristes juifs étaient arrivés à prétendre que la divinité elle-même avait assigné leur territoire aux Ammonites et Moabites considérés comme cousins des Israélites, comme appartenant à la grande famille des « Hébreux », on pouvait leur objecter la prise de possession du Galaad. Alors ils s'avisèrent que les Israélites avaient enlevé cette région à des tiers, qui s'en étaient eux-mêmes emparés sur les Moabites et Ammonites, et que ces tiers étaient précisément des Amorrhéens ou Chananéens, sur le pays desquels et ses dépendances la divinité avait donné plein droit aux Israélites [3].

Quand on aborde le livre de *Josué*, qui a pour objet de

1. Voyez *Deutér.*, II, 26 à III, 17.
2. Voyez dans la *Revue des Études juives* (n° de janvier-mars 1889) notre étude intitulée : *Jephté, le droit des gens* etc., et notre *Histoire juive.*
3. C'est le sens de la curieuse discussion de Jephté avec les Ammonites (*Juges* XI, 12-28).

décrire la conquête de la Palestine, on s'imagine y trouver des renseignements précis sur les populations dépossédées. Nous avons déjà dit que cette attente risquait d'être déçue. En effet, le livre de *Josué* est empreint d'un caractère idéal et théorique qui ne nous donne en aucune façon le sentiment d'un souvenir précis et soigneusement conservé et transmis. Nous allons en avoir la preuve en ce qui concerne les noms des peuplades chananéennes.

Au début même du livre, la divinité déclare à Josué, successeur de Moïse, qu'elle donne aux Israélites pour territoire « depuis le désert (au sud) et le Liban (au nord), jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate, tout le pays des *Hhittis* (Héthéens), borné à l'ouest par la grande mer (la mer Méditerranée). [1] » C'est la première fois que l'ensemble des indigènes est désigné sous le nom de Héthéens. A la suite du passage du Jourdain, on signale l'effroi ressenti par « tous les rois *Amorrhéens* au-delà du Jourdain et tous les rois *Chananéens* près de la mer », ce qui répond à peu près à la distribution indiquée par les *Nombres* [2]. Lors de l'échec subi devant Aï, échec imputable à un manquement religieux, Josué s'écrie dans un mouvement de désespoir : « Ah! seigneur Yahvéh, pourquoi as-tu fait passer le Jourdain à ce peuple pour nous livrer entre les mains des *Amorrhéens* et nous faire périr? Oh! si nous eussions su rester de l'autre côté du Jourdain! De grâce, Seigneur, que dirai-je après qu'Israël a tourné le dos devant ses ennemis? Les *Chananéens* et tous les habitants du pays l'apprendront etc... [3] » Il est à présumer que l'écrivain envisage ici les *Émoris* comme formant la population du massif central et les *Kena'anis* comme occupant la région qui confine à la Phénicie. On sait par quelle curieuse aventure la population de Gabaon et du canton avoisinant échappa a la destruction [4]. Cette population est dite

1. *Josué*, I, 4.
2. *Josué*, V, 1; cf. *Nombres*, XIII, 29.
3. *Josué*, VII, 7-9.
4. *Josué*, chap. IX.

appartenir à la tribu des *Hhivvis* (Hévéens) [1]. Après la défection des Gabaonites, cinq rois *émoris* se décident à attaquer les traitres; on les désigne comme étant « tous les rois des *Amorrhéens* qui habitent la montagne. [2] » Nous sommes dans la nécessité de faire voir ici avec quelle négligence procède l'écrivain; car l'un de ces cinq rois est le « roi de Jérusalem. » Or, si nous pouvons admettre qu'on ait donné à cette ville à l'avance le nom qu'elle ne devait porter que plus tard, nous ne saurions oublier qu'elle était le siège des *Yebouçis* (Jébuséens). Ou bien prétendra-t-on que les Jébuséens n'étaient qu'une subdivision des *Émoris* (Amorrhéens), pris ici comme terme général? Il n'en restera pas moins que les noms de *Hhittis*, de *Emoris* et de *Kena'anis* alternent entre eux de façon à jeter l'esprit dans une grande incertitude.

Ce qui suit n'est pas fait pour nous tirer d'embarras. Après que Josué a réduit toute la partie méridionale du pays, une coalition se forme entre tous les princes et peuples indigènes de la région septentrionale. On nous dit que les rois qui prirent l'initiative de cette coalition s'adressèrent « aux *Chananéens* de l'Orient et de l'Occident, aux *Amorrhéens*, aux *Héthéens*, aux *Pheréséens*, aux *Jébuséens* dans la montagne et aux *Héviens* au pied du Hermon dans le pays de Maspha. [3] » Pour entendre la distinction entre *Kena 'anis* de l'est et de l'ouest, il faut se reporter à la conception qui les représente comme occupant de préférence la vallée du Jourdain et la côte maritime; par la même raison, on devrait s'attendre à voir les mots « dans la montagne » accolés au nom des *Émoris* plutôt qu'à celui des *Yebouçis*, en tout cas déplacé ici puisque la région à laquelle ils appartiennent était déjà réduite. Les *Hhivvis* sont placés dans la région du mont Hermon, soit à l'extrême nord de la Palestine et l'écrivain, en ajoutant « dans le pays de Maspha », paraît

1. *Josué*, IX, 7, XI, 19.
2. *Josué*, X, 5, 6, 12.
3. *Josue*, XI 1-3.

avoir visé le Galaad ou rive gauche du Jourdain [1]. La même énumération, sauf les désignations topographiques, se trouve un peu plus loin reproduite pour l'ensemble du territoire palestinien, ce qui nous confirme dans l'opinion qu'elle était assez mal introduite tout à l'heure [2].

Bien que le désir de se conformer à la théorie pure induise les écrivains bibliques à représenter la totalité du territoire palestinien comme ayant été occupée par les Israélites dès l'époque de Josué, cependant ils avouent que la côte resta aux mains des Philistins d'une part, des Sidoniens ou Phéniciens de l'autre, sans compter certains cantons de l'intérieur. Quand le successeur de Moïse, chargé de jours, voit approcher sa fin, la divinité lui tient un discours qui peut se résumer ainsi : « Bien que tout le pays de Chanaan ne soit pas encore conquis, ne tarde cependant pas à procéder au partage de la Palestine entre les tribus [3]. » Les portions spécialement désignées comme restées aux mains de l'étranger sont d'abord « les districts des Philistins... contrée qui doit être tenue pour chananéenne », c'est-à-dire comme faisant partie du pays de Chanaan, dévolu par la divinité à son peuple, puis « tout le pays du Chananéen » entre les Sidoniens et les Amorrhéens, ce qui nous paraît désigner spécialement la vallée du Kison et du haut Jourdain, — l'Amorrhéen ou *Émori* étant considéré, d'après les textes précédents, comme le nom de la population du plateau central, — enfin la côte phénicienne et la région du Liban. Cette description s'accorde, de la sorte, sans difficulté sérieuse avec quelques indications ultérieures, où l'on mentionne la présence persistante des Chananéens en certains cantons [4]. Nous nous bornerons à relater, en dernier lieu, une curieuse conversation que l'on suppose entre Josué et les représen-

1. Cependant l'écrivain dans tout ceci devrait se borner exclusivement à ce qui concerne la rive droite ou occidentale du Jourdain.
2. *Josue*, XII, 8.
3. *Josué*, XIII, 1-7.
4. *Josué*, XVI, 10; XVII, 12, 13, 16, 18.

tants des « fils de Joseph », c'est-à-dire des tribus d'Ephraïm et de Manassé [1]. Ceux-ci exposent au successeur de Moïse que les districts qu'on leur destine sont insuffisants pour leur nombre, et que les Chananéens de la vallée du Kison s'opposent à leurs progrès vers le nord; Josué les engage alors à s'étendre du côté d'une forêt située sur le territoire « du *Perizzi* et des *Rephaïs* », noms qui désignent certainement les portions méridionales du territoire occupé par Ephraïm sur les frontières de la tribu de Benjamin.

Dans le dernier chapitre du livre de *Josué* nous relèverons l'emploi du terme *Émoris* (Amorrhéens) comme désignant l'ensemble de la population indigène. Josué demande au peuple solennellement assemblé s'il veut adorer fidèlement et exclusivement Yahvéh ou adresser ses hommages « aux dieux des Amorrhéens, dans le pays desquels il habite. » Quelques lignes plus loin, il est question des peuples chassés devant les Israélites par la main toute puissante de la divinité et le seul nom propre cité est celui des « Amorrhéens qui habitaient ce pays [2]. »

L'examen des textes de l'*Hexateuque* confirme et complète, si nous ne nous trompons, les conclusions provisoires déjà indiquées. Le tableau, ou plutôt la « liste des sept nations », est une énumération d'un caractère emphatique et artificiel. Parmi ces sept noms, il en est un qu'on ne saurait localiser en aucune façon, celui des *Girgashis*, emprunté sans doute à la désignation géographique de quelque petit canton; il en est un second, celui des *Yebouçis*, qui s'applique uniquement à Jérusalem et à sa banlieue. Il en est un troisième, les *Perizzis*, qui reste mal déterminé, bien qu'il semble s'appliquer à une région du territoire de Juda [3].

Il en est jusqu'à quatre, que divers écrivains emploient pour désigner l'ensemble de la population indigène, bien

1. *Josué*, XVII, 14-18.
2. *Josué*, XXIV, 15 et 18.
3. Pourrait-on risquer ici un rapprochement entre *Perizzi* et *Pérets*, l'un des fils — lisez, l'une des principales divisions — de Juda?

que, à l'origine, ils s'appliquent à des groupes et à des régions déterminés : *Kena'anis*, *Émoris*, *Hhittis*, et *Hhivvis*. En ce qui concerne ces deux derniers, nous estimons que tel texte de la *Genèse* qui nous signale leur présence soit à Hébron, soit à Sichem, a employé ici, comme en d'autres places, ces noms comme synonymes de « les indigènes » pris dans leur ensemble.

Les *Hhivvis* (Hévéens), au sens propre, désignent des cantons ou groupes indigènes situés au nord de la Palestine près du mont Hermon, au voisinage de la Phénicie.

Les *Hhittis* (Héthéens) ne sont pas, selon nous, une population proprement palestinienne, mais syrienne, à identifier d'après toutes les présomptions aux Khèta des Egyptiens qui fondèrent des établissements importants dans la Syrie du nord [1]. Mais nous dirons à ceux qui veulent utiliser à cet égard les documents bibliques, que ce nom représente uniquement, d'après nos sources, une principauté syrienne existant au xe siècle avant notre ère et dans les siècles suivants.

Les *Émoris* (Amorrhéens) désignent des cantons ou groupes indigènes du haut plateau montagneux qui devint la « montagne d'Ephraïm » et la « montagne de Juda. »

De tous ces noms, le plus solidement documenté est celui des *Kena'anis* ou Chananéens. Ils représentent une population indigène, avec laquelle les Israélites eurent à subir de fréquentes luttes au xie et au xe siècle avant notre ère et dont les descendants se fondirent insensiblement avec les Israélites. Ces *Kena'anis* occupaient fortement la vallée du Kison jusqu'à la mer ainsi que la région de la vallée du Jourdain sise au sud du lac de Génésareth ; ils avaient également des établissements dans la région sise au nord du Kison (territoires de Zabulon, d'Aser et de Nephtali). Comme ils ont été de toutes les populations indigènes, les plus résistantes,

1. Voyez à l'*Index général* de l'*Histoire ancienne* de Maspero (4e édition) l'article intitulé 1 *Khiti*, *Khéta*, *Khatti*, *Hittites*.

celles auxquelles s'attachent les souvenirs les plus précis, il n'est pas étonnant que leur nom ait été généralisé et employé plus tard par l'usage pour désigner l'ensemble des populations anciennes de la « terre promise », sans exclure toutefois, ainsi qu'on l'a vu, l'emploi d'autres termes, tels que Amorrhéens, Héthéens, Hévéens.

Ainsi l'histoire doit constater en Asie et dans la région qui vient d'être définie, la présence de populations portant le nom de *Kena'anis* (Chananéens) dès le XIe siècle avant notre ère, sans que nous prétendions risquer aucune explication étymologique de ce nom.

Ce qu'il y a de plus intéressant à signaler dans l'extension qui a été donné au nom de *Kena'anis*, c'est la circonstance que les écrivains bibliques en ont fait sous la forme « terre de *Kena'an* » la désignation géographique usuelle de la « terre promise ». Cette « terre de Chanaan » est définie par les écrivains bibliques comme comprenant une aire géographique ainsi déterminée : à l'ouest, la mer Méditerranée, à l'est, le Jourdain et ses lacs, au nord, une ligne courant des sources du Jourdain au pied du mont Hermon à la mer, au sud, une ligne partant de la pointe méridionale de la mer Morte et aboutissant à l'embouchure du torrent d'Egypte sur la Méditerranée [1]. Dans certains textes, cette définition est reproduite avec quelque emphase, comme si le territoire en question avait compris Hamath ou Epiphanie sur l'Oronte, ce qui aurait englobé la totalité de la Phénicie. C'est ainsi que l'a entendu l'auteur de la « table des peuples » contenue au chapitre X de la *Genèse*. Cet écrivain, se plaçant au point de vue purement théorique que nous venons d'indiquer, prend le « pays de Chanaan » représenté comme une personnification et se propose d'indiquer ses principales subdivisions [2]. Après avoir indiqué la ville de Sidon, ou plus

1. *Nombres*, XXXIV, 3-12 et passages parallèles. Voyez dans *Revue des Etudes juives*, n° de janvier-mars 1889, notre étude intitulée *Jephté, le droit des gens*, etc.
2. Versets 15 à 19.

exactement la population sidonienne en général, il énumère six tribus chananéennes, conformément à la liste stéréotypée des « sept nations » et termine par la nomenclature de quatre principautés phéniciennes et, en fin de compte, des Hamathéens, que la définition géographique rappelée à l'instant lui suggérait tout naturellement [1]. Nous estimons que l'on commet l'erreur la plus complète, et par dessus le marché, une erreur capable d'entraîner de désastreuses conséquences, quand on cherche à expliquer cette nomenclature par je ne sais quelle parenté de race entre les diverses peuplades ici nommées, ce texte étant pour nous de date plus basse qu'aucun de ceux que nous avons indiqués. C'est donc à lui moins qu'à tout autre qu'il convient de demander des renseignements sur les origines ; son auteur s'est borné, selon nous, à ranger dans un cadre purement géographique, un certain nombre de noms empruntés pour la plupart aux livres qu'il avait sous les yeux.

III

Cinéens, Cenézéens et *Amalécites.*

Les textes bibliques mentionnent parmi les populations avec lesquelles les Israélites se sont trouvés en contact ou en conflit sur le sol du pays de Chanaan d'autres groupes que les « sept nations », notamment les Philistins et les Phéniciens. Nous n'avons point l'intention de nous en occuper pour le moment.

Cependant, dans l'énumération de *Genèse*, XV, 18-21, on nous avait parlé de *Cinéens*, de *Cenézéens* et de *Cedmonéens*

1. Parmi les « sept nations » une a été omise, celle des Pheréséens.

comme de populations particulières à la terre promise. Voyons ce que nous pouvons savoir de ces noms et des groupes ainsi désignés.

Il est question de deux groupes de *Qènis* (Kénites, Kéniens, Cinéens selon les diverses traductions) établis en Palestine au xe et au xie siècle avant notre ère. Les textes qui en traitent sont peu nombreux et assez courts, mais ils touchent à des questions si curieuses que nous devons les exposer d'une façon complète. Le livre des *Juges* relate que « les fils du *Qèni*, beau-père de Moïse, montèrent de la ville des palmiers avec les fils de Juda dans le désert de Juda qui est au sud de Arad et allèrent s'établir parmi le peuple [1]. » Cela signifie qu'un groupe de population non israélite se joignit à Juda lorsque la tribu de ce nom fit la conquête du territoire qu'elle était destinée à occuper et établit sa résidence parmi les Judéens. Un peu plus loin, on nous dit que « Héber, le Qèni, s'était séparé de *Qaïn*, des fils de Hobab beau-père de Moïse et avait planté sa tente » sur le territoire de Nephtali, c'est à dire tout au nord de la Palestine, à l'opposite du gros de la tribu [2]. Si nous nous reportons à ce que le *Pentateuque* nous apprend sur la famille de la femme de Moïse, nous voyons que, au moment où les Israélites se préparent à quitter le Sinaï pour tenter la conquête du pays de Chanaan, Moïse engagea Hobab, son beau-père, fils de Raguel, le Madianite à joindre sa fortune à la leur en faisant luire à ses yeux le brillant avenir promis à Israël par la divinité. En même temps, il lui indiquait quels services il attendait de lui en retour; Hobab et ses hommes serviraient de guides aux Israélites, leur indiquant et les chemins et les endroits où il se trouve de l'eau pour établir un campement [3]. Ainsi

1. *Juges*, I, 16. La « ville des Palmiers » et Arad sont deux points appartenant à la lisière du désert et du territoire de Juda.

2. *Juges*, IV, 11. — *Qaïn* et *Qèni* sont entre eux dans la même relation que *Kena'an* et *Kena'ani*, l'un désignant le père éponyme de la tribu, l'autre ses membres. C'est la femme de Héber, Jaël, qui aurait assassiné Sisara par trahison (*Juges*, IV, 17-22.)

3. *Nombres*, X, 29-32.

fut fait, et le texte des *Juges* nous a fait voir le clan dont Hobab était le chef, le clan des Qènis, fraction de la grande peuplade des Madianites, s'installant dans la région judéenne et lançant une de ses familles jusqu'au nord du pays de Chanaan. Ailleurs il est dit que le beau-père de Moïse s'appelait Jéthro ou Raguel et était lui-même le prêtre des Madianites [1].

Quelles qu'aient pu être les relations de Moïse avec les populations madianite ou *qèni*, il n'en reste pas moins un fait certain, à savoir la présence en deux points du territoire israélite de *Qènis*, considérés comme d'origine non israélite. Le groupe du sud est mentionné encore à deux reprises dans les livres historiques. Une fois, le prophète Samuel donne à Saül l'ordre d'exterminer les Amalécites qui continuaient de résider sur le territoire israélite. Au moment de les frapper, Saül prévient amicalement les *Qènis*, qu'ils aient à se retirer du milieu du canton occupé par les Amalécites pour éviter d'être frappés avec eux; ce qu'ils s'empressent de faire [2]. La scène se passe sur le territoire de Juda, de préférence dans les parties méridionales. David, à son tour, à la suite d'une expédition heureuse contre ces mêmes Amalécites sur lesquels il avait fait un riche butin, envoie des présents à plusieurs cités et cantons de la tribu de Juda, notamment aux « bourgades des *Qènis* [3]. » Enfin, dans la liste des villes ressortissant à la tribu de Juda que donne le livre de *Josué*, nous en trouvons une du nom de *Qaïn* [4].

Les *Qènis* ou membres de la tribu de *Qaïn* sont donc un groupe de population non israélite, originaire sans doute du désert syro-arabe ou de la péninsule sinaïtique, qui se fit sa place dans la nation israélite. Les écrivains bibliques, pour

1. *Exode*, II, 16-22 ; III, 1 ; IV, 18-26; XVIII, 1-27. — On rattache les Madianites à Abrahaam par sa femme Cétura *(Genèse*, XXV, 2). A noter ici que Jéther (Jethro), revient quelque part comme le nom d'un district de Juda (1 *Chroniques*, II, 32) et Raguel comme un clan des Édomites *(Genèse*, XXXVI, 4, 10).
2. 1 *Samuel*, XV, 1 suiv. spécialement versets 5 et 6.
3. 1 *Samuel*, XXX, 29.
4. *Josué*, XV, 57. Voyez encore 1 *Samuel*, XXVII, 10 et 1 *Chroniques*, II, 55.

justifier sa présence incontestée, invoquèrent des services rendus, soit au désert soit dans la lutte contre les Chananéens. Il est très curieux que, dans les oracles mis sur les lèvres du prophète Balaam, on consacre quelques mots à ce petit groupe des Qènis [1] ; nous y reviendrons tout à l'heure, parce que ce passage sera étudié plus fructueusement quand nous aurons parlé des Amalécites.

Quant aux Cenézéens, plus exactement *Qenizzis,* leur cas est des plus singuliers. C'est un groupe d'Édomites ou Iduméens incorporés à la tribu de Juda. *Qenaz* est un des fils — lisez un des districts ou clans — d'Edom, c'est à dire des Édomites [2]; Caleb est expressément désigné comme *Qenizzi* [3]. Or ce Caleb est avec Josué, le capitaine qui joue le rôle le plus considérable dans la conquête; on va jusqu'à le placer sur le même rang que le successeur de Moïse, en ce sens qu'il aurait mérité, seul avec celui-ci, de survivre à la génération sortie d'Égypte [4]. Caleb marche donc en tête de la tribu de Juda ; il est son chef et reçoit comme district particulier la région centrale du pays qu'elle est destinée à occuper y compris Hébron, sa capitale [5]. En d'autres termes, les écrivains bibliques accordent que le chef-lieu de la tribu de Juda et sa banlieue étaient occupés par une peuplade non israélite, par le clan des *Qenizzis* et, comme dans tous les cas où la règle de la dévolution exclusive du pays de Chanaan aux descendants de Jacob se trouve violée, ils cherchent et donnent une explication de ce fait étrange. Caleb aurait, d'après les divers textes cités plus haut [6], montré un courage exceptionnel quand il fut appelé à faire partie de la commission, chargée par Moïse d'explorer le Chanaam ; aussi celui-ci lui aurait-il promis, pour lui et pour les siens, la

1. *Nombres*, XXIV, 21-22.
2. *Genèse*, XXXVI, 11, 15, 42.
3. *Nombres*, XXXII, 12; *Josué*, XIV, 6, 14.
4. *Nombres*, XIII, 6 ; XIV, 30; XXXII, 12.
5. *Josué*, XIV, 6-15.
6. *Nombres*, chap. XIII et XIV.

possession à perpétuité du pays foulé par ses pieds, à savoir de la région dont Hébron est le chef-lieu. Et non seulement le district en question revenait à Caleb et à son clan en vertu d'une décision formelle de Moïse, mais c'est lui qui en a fait la conquête sur une population de taille gigantesque, que les Israélites proprement dits se souciaient peu d'attaquer. « C'est ainsi que Caleb, le *Qenizzi* a eu jusqu'à ce jour Hébron pour héritage parce qu'il avait pleinement suivi la voie de Yahvéh, le Dieu d'Israël [1]. »

Non content d'avoir fait la conquête de Hébron et de son district, Caleb s'empara encore d'autres localités, notamment de Debir. La chose est rapportée d'une façon assez embrouillée. D'une part, c'est Othoniel, frère de Caleb et lui-même fils de *Qenaz*, qui aurait enlevé la ville en personne et, pour ce haut fait, son frère, Caleb, lui aurait donné en mariage sa propre fille avec la ville en question et des sources [2]. En d'autres termes, *Othoniel le Qenizzi* n'aurait occupé un canton de Juda qu'en le recevant comme dot de la femme israélite qu'il avait épousée. Ce qui résulte très clairement de ces différentes indications, c'est que, au centre même du territoire de la tribu de Juda, se trouvaient des groupes importants, qui n'appartenaient positivement point au peuple des conquérants. Comment donc faut-il se représenter ces faits? Les *Qénis*, les *Qenizzis*, d'autres groupes non israélites dont nous soupçonnons également la présence parmi les fils de Jacob, se sont-ils joints, en effet, aux Israélites lors de l'invasion de la Palestine et sont-ce réellement les titres obtenus par cette confraternité des armes qui leur ont valu de joindre désormais leur sort à celui de la race élue? Ou bien faut-il croire que ces populations étaient indigènes, c'est-à-dire fixées en Palestine antérieurement à la conquête, mais qu'elles ont noué des relations d'amitié avec les envahisseurs et se sont incorporées petit à petit à lui sans

1. *Josué*, XIV, 14.
2. *Josué*, XV, 13-19; cf. *Juges*, I, 10-15.

perdre avec leur individualité le souvenir d'une origine distincte? Ces questions sont de celles où la pauvreté des documents ne donne guère d'espoir d'arriver à une solution définitive [1].

Dans l'énumération de *Genèse* XX, 19 figuraient encore des Cedmonéens *(Qadmonis)*. Ce sont simplement des « Orientaux », ailleurs *benè-Kédem* [2], « fils de l'Orient », à savoir des tribus nomades et pillardes du désert syro-arabe sans habitat bien déterminé.

Nous avons vu les *Qenizzis*, population iduméenne, recevoir droit de cité au sein d'Israël; on ne regardera pas d'un œil aussi favorable une autre tribu de même provenance, celle de *'Amaleq* ou des *'Amalèqis* (Amalécites), qui occupaient à peu près les mêmes cantonnements sur le territoire judéen. *'Amalek* est dit fils d'*Edom* et frère de *Qenaz* [3].

De même que le bon accueil fait aux *Qènis* et aux *Qenizzis* malgré leur origine étrangère se justifie par des services rendus aux Israélites, de même l'inimitié mortelle que les livres bibliques stipulent entre les descendants de Jacob et ceux de Amalec, a sa source dans une attaque de ces derniers lors des pérégrinations au désert. Les *Qènis* et les *Qenizzis* servaient au peuple israélite de guides et d'explorateurs; les *'Amalèqis* travaillaient, au contraire, à lui barrer le chemin. Avant d'arriver au pied du Sinaï, les Israélites, attaqués par les Amalécites, n'avaient dû leur salut qu'à l'énergie de Josué et à la protection divine. Et Dieu avait déclaré que, en punition de ce forfait, il « effacerait la mémoire de *'Amaleq* de dessous les cieux [4]. » Le livre du *Deutéronome* reproduit cet anathème : « Souviens-toi de ce que t'a fait

1. C'est aussi l'interprétation de M. Reuss. « Cette anecdote, dit-il, est destinée à expliquer comment une famille qenizzite (édomite) a pu avoir une propriété territoriale à Debir, au milieu du territoire de Juda. » Nous ne prétendons pas que le récit soit parfaitement construit, mais l'intention nous en semble évidente : faire d'Othoniel seul un *Qenizzi* au lieu et place de Caleb.

2. *Juges*, VI. 3.

3. *Genèse*, XXXVI, 12, 16.

4. *Exode* XVII, 8-16.

'Amaleq pendant la route, lors de votre sortie d'Egypte, comment il te rencontra dans le chemin et, sans aucune crainte de Dieu tomba sur toi par derrière, etc. Donc, lorsque Yahvéh, ton Dieu, après t'avoir délivré de tous les ennemis qui t'entourent, t'accordera du repos dans le pays qu'il te donne à posséder en toute propriété, tu effaceras la mémoire de *'Amaleq* de dessous les cieux. Ne l'oublie pas ! » [1]

Il serait assurément fort imprudent de voir dans ces allégations le souvenir d'un incident historique réel : l'attaque au désert est un simple prétexte, une explication trouvée après coup pour justifier la mésintelligence qui régnait entre le groupe en question et les Israélites. Nous avons vu précédemment que les Amalécites résidaient sur le sol de la Palestine dans la partie méridionale du territoire dévolu à Juda ; c'est ce que déclarent les explorateurs [2]. On se heurte à eux dans la tentative qui fut faite de pénétrer dans la terre promise par le midi [3]. Ce fait est rapporté dans un milieu qui ne lui assure pas grande créance. Nous en dirons autant d'une expédition où il est dit que les Amalécites s'unirent aux Moabites et aux Ammonites pour asservir les Israélites, peu après l'établissement de ceux-ci en Palestine [4]. Cependant, si l'on voulait entendre la « ville des palmiers » ici nommée, non point de Jéricho comme on l'admet d'ordinaire, mais d'une cité du Juda méridional, c'est bien là la région où se trouvaient ces Edomites pillards et vagabonds.

On mentionne à la même époque un endroit du territoire éphraïmite comme ayant porté le nom de « montagne du *'Amalèqi* ». [5] Si ce texte était appuyé par d'autres, il offrirait un réel intérêt ; il nous ferait voir les Amalécites comme possédant ou ayant possédé des établissements jusqu'au

1. *Deutéronome*, XXV, 17-19.
2. *Nombres*, XIII, 29.
3. *Nombres*, XIV, 25, 43, 45.
4. *Juges*, III, 13.
5. *Juges*, XII, 15.

centre de la Palestine, tandis que les notices un peu détaillées qui nous sont données ailleurs les signalent seulement à l'extrême sud du pays. Nous sommes donc dans l'obligation de le tenir pour suspect. L'auteur du *Cantique de Débora*, en quête d'expressions recherchées et à effet, a utilisé ce même passage d'une singulière façon : « D'Ephraïm... leur racine en 'Amaleq, » c'est-à-dire : la tribu d'Ephraïm fournit les originaires du mont Amalec [1]. Le morceau en question passe encore aux yeux de la plupart des exégètes pour fort ancien; nous nous sommes déjà inscrit en faux contre cette assertion et avons fait voir que cette pièce était des plus modernes [2]. La circonstance que son auteur a eu à sa disposition la note de XII, 15 ne saurait être une confirmation du contenu de cette même note.

Dans le récit des hauts faits de Gédéon, nous voyons les Amalécites unis aux Madianites et aux « fils de l'Orient » pour entreprendre des razzias; ils partent du désert syro-arabe et étendent leurs ravages jusque dans la plaine du Kison [3]. Si le texte allégué n'avait point un caractère fabuleux et inadmissible, le renseignement serait à garder; toutefois il faut remarquer que les Amalécites ne nous intéressent ici à proprement parler qu'autant qu'ils auraient eu des établissements sur le sol de la Palestine, quels qu'aient pu être leur résidence et leurs campements dans d'autres régions.

Enfin nous arrivons à l'époque de Saül et de David. Le premier de ces personnages, nous dit-on d'abord brièvement, battit *'Amaleq* [4]. » Heureusement que nous trouvons un peu plus loin le récit de cette expédition. Sur l'ordre

1. *Juges*, V, 14.
2. Voyez dans la *Revue de l'histoire des religions*, n° de janvier-février 1889 le travail intitulé : *Quand la Bible a-t-elle été composée ?* — L'écrivain a placé ici le mot *'amaleq* pour rimer avec le dernier mot du vers suivant *'amaméka*.
3. *Juges*, VI, 3, 33; VII, 12. Malheureusement le contexte n'a aucun caractère historique sérieux. Cf. X, 12.
4. 1 *Samuel*, XIV, 48.

de Samuel, le prophète, le roi Saül entreprend contre les Amalécites une expédition destinée à exterminer jusqu'au dernier homme les membres de cette peuplade réprouvée [1]. Bien que les indications géographiques soient des plus défectueuses, on apprend que le campement ou canton des Amalécites se trouvait au voisinage des *Qènis*, c'est-à-dire sur les pentes méridionales du territoire de Juda, dans la région qui confine au désert, dans le *négueb* ou midi, où se rencontrent seulement des oasis.

Cette extermination, que devait couronner le prophète Samuel lui-même en mettant à mort le roi ennemi, a inspiré à un écrivain deux courtes lignes qui ont été placées, on ne sait trop pourquoi, dans les oracles de Balaam. Le prophète vient de célébrer la grandeur future du peuple israélite et d'annoncer la victoire qui sera remportée par Saül sur Agag, roi des Amalécites, ainsi que des succès sur les Moabites et les Edomites. L'écrivain poursuit ainsi : « Balaam vit *'Amaleq*. Il prononça son oracle et dit :

> *'Amaleq* est le *commencement* des nations,
> Mais sa *fin* est la ruine [2]. »

L'auteur, qui a visiblement sous les yeux le récit de la défaite des Amalécites par Saül, tel que nous le lisons au livre de *Samuel*, y a lu que les Cinéens seraient épargnés [3]. Cela lui donne l'idée de constater cette circonstance, sans qu'il oublie que les Cinéens ne sauraient avoir un sort meilleur que l'ensemble des Israélites : eux aussi seront englobés dans la catastrophe de la déportation et de la ruine générale. Il ajoute alors les mots suivants :

« Balaam vit le *Qèni*. Il prononça son oracle et dit :

> Ta demeure est solide,
> Et ton aire posée sur le rocher;

1. 1 *Samuel*, chap. XV, cf. XXVIII, 18.
2. *Nombres*, XXIV, 20. Nous avons conservé dans la mesure du possible un jeu de mots qui se trouve dans l'original.
3. 1 *Samuel*, XV, 5-6.

Cependant *Qaïn* sera chassé
Quand l'Assyrien te déportera [1]. »

Ces paroles, qui ont semblé obscures à beaucoup d'interprètes, sont aisées à saisir quand on suppose que leur auteur avait sous les yeux le récit du livre de *Samuel ;* les *Qènis* résisteront victorieusement à la crise à laquelle succombent les Amalécites, sauf à succomber avec Israël lui-même. On remarquera seulement que, par une négligence de rédaction dont la Bible offre plusieurs exemples, les Assyriens, qui ont mis fin au royaume d'Israël ou des dix tribus sont mal à propos nommés ici ; il aurait fallu dire les Chaldéens, sous l'effort desquels a succombé le royaume de Juda, englobant dans son désastre les diverses parties de son territoire, les *Qènis* ou Cinéens compris : on a vu que ceux-ci étaient logés à la limite de Juda et du désert.

Le récit de la destruction des Amalécites par Saül était empreint de la plus grande exagération. Car ils reparaissent dans l'histoire de David, toujours à la limite de Juda et du désert. David, momentanément à la solde des Philistins, fait des incursions sur leur territoire [2], et répond à une razzia que ceux-ci font à leur tour sur son propre terrain en profitant de son éloignement momentané, par une vigoureuse poursuite que couronne un succès complet [3]. On raconte que ce fut un Amalécite qui, par un singulier hasard, aurait donné la mort à Saül sur son expresse demande [4]. On rapporte enfin que, à une époque ultérieure, les Siméonites, logés comme on sait au sud de la tribu de Juda, se firent des établissements aux dépens des Amalécites qui subsistaient encore [5].

Les *'Amaléqis* sont donc pour nous un groupe de population non-israélite qui se trouvèrent mêlés aux Israélites au

1. *Nombres*, XXIV, 21-22.
2. 1 *Samuel*, XXVII, 8.
3. 1 *Samuel*, chap. XXX.
4. 2 *Samuel*, I, 1-16. Cf. VIII, 12.
5. 1 *Chroniques*, IV, 42-43.

XIe et Xe siècle et, n'ayant pu s'entendre avec eux, peut-être à cause de leur humeur batailleuse et indépendante, finirent par être réduits. Ils n'habitaient pas la région d'Ephraïm où un texte vu plus haut place la « montagne des Amalécites », mais la région de Juda. Quant à les faire remonter aux temps mythiques d'Abraham avec le texte de la *Genèse* qui raconte la fantastique expédition du patriarche et la victoire remportée par lui sur une coalition des grands empires orientaux, nous ne l'essaierons pas [1]. Nous ne voudrions même pas assurer que leur établissement dans le sud-Juda ait précédé la conquête de la Palestine par les Israélites, en sorte que ceux-ci les y auraient déjà rencontrés.

IV

Populations primitives et fabuleuses. — Le chapitre XIV *de la Genèse.*

On a vu que les sources à notre disposition ne nous permettaient pas de risquer autre chose que des suppositions quelque peu vagues sur ce qu'on peut appeler les « populations anciennes » de la Palestine au sens précis du mot, à savoir sur celles que les Israélites ont rencontrées devant eux lors de la conquête du Chanaan. On comprend, sans qu'il soit besoin d'insister, que si la Bible nous renseigne insuffisamment à leur égard, elle sera beaucoup moins encore en état de nous dire quelles races ou nations ont occupé primitivement ce même territoire avant les populations chananéennes. Nous résumerons et analyserons sous le nom de

1. Les *'Amaléqis* y sont nommés *Genèse*, XIV, 7. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce récit.

« populations primitives et fabuleuses » les divers traits qui se rapportent à de prétendus premiers occupants, aborigènes et autochthones.

Dans le programme soumis par la divinité au patriarche Abraham, il était déjà question de *Rephaïs* (Raphaïtes) [1]. Dans le livre du *Deutéronome*, nous rencontrons quelques notes assez curieuses qui doivent trouver place ici, bien qu'elles concernent spécialement la rive orientale du Jourdain. Comme le peuple israélite cherche à gagner la Palestine en opérant un long circuit à l'est, Moïse justifie le choix de cette route en déclarant que la divinité ordonne de respecter le territoire moabite. « C'est aux enfants de Loth (aux Moabites), dit Yahvéh, que j'ai donné la propriété de ce pays [2]. » Et l'écrivain insère ici une glose qui a des prétentions à l'érudition et que nous résumons : le pays moabite était précédemment occupé par un peuple appelé les *Emis*, peuple grand, nombreux et de haute taille comme les *'Anaqis*. On les tient pour des *Rephaïs*, de même que les *'Anaqis*, cependant les Moabites les appelaient *Emis*. — L'écrivain prétend aussi nous renseigner sur la population qui a précédé les Edomites sur le territoire de Séir. Ce sont des *Hhoris* (Horites) ; on ne nous dit pas si on les rattache à quelque autre race, par exemple aux *Rephaïs*. Enfin on nous dit que le pays occupé par les Ammonites en vertu de la volonté divine et que les Israélites sont tenus de respecter, en conséquence, était également un pays de *Rephaïs*. Ces *Rephaïtes*, dans l'habitude des Ammonites, étaient désignés comme *Zamzumis*, peuple grand, nombreux et de haute taille comme les *'Anaqis*. [3] — L'intention bien visible de l'auteur de ces notes est de nous dire que le pays plus tard occupé par les Moabites et Ammonites était précédemment au pouvoir d'une race gigantesque, dont le nom général est *Rephaïs*, (Raphaïtes) et qui, selon les endroits, étaient appelés *Emis* et *Zam-*

1. *Genèse*, XV, 18-20.
2. *Deutér.*, II, 10-12.
3. *Deutéronome*, II, 20-21.

zumis. Comme on semble établir une comparaison entre la manière dont les Moabites et Ammonites ont conquis leur territoire sur les populations en question et celle dont les Edomites ont refoulé les *Hhoris*, nous ne mettons pas en doute que l'écrivain a voulu également désigner ceux-ci comme une race gigantesque, ainsi que les *'Avvis* auxquels les Philistins se trouvent substitués sur la côte de la Méditerranée [1]. Le roi du Basan, l'un des deux « royaumes amorrhéens » de la rive orientale du Jourdain, est déclaré avoir été lui-même le dernier survivant de la « race des Rephaïs », c'est-à-dire des géants. Et l'on ajoute que l'on montrait encore « son lit de fer, long de neuf coudées, large de quatre », sans doute un sarcophage en basalte [2]. — Toute cette région, ajoute l'écrivain, était appelée un pays de *Rephaïs*, ou de géants [3].

Le nom qui est donné en deça du Jourdain aux populations primitives de taille gigantesque, à ceux que l'on appelle d'une façon générale les *Rephaïs*, est celui de *'Anaqis* ou fils de *'Anaq*, qui est déjà revenu dans les citations précédentes. Dans le récit de l'exploration du pays de Chanaan par les douze émissaires qu'envoie Moïse, on signale à Hébron tout spécialement des fils de *'Anaq*, c'est-à-dire des hommes d'une taille gigantesque. « Le pays que nous avons parcouru pour l'explorer, disent les émissaires épouvantés, est un pays qui dévore ses habitants; tous ceux que nous y avons vus sont des hommes d'une haute taille et nous y avons vu les géants, fils de *'Anaq*, de la race des géants; nous étions à nos yeux et aux leurs comme des sauterelles » [4]. On rapporte que ces terribles *'Anaqis* furent exterminés lors de la conquête, si bien qu'il ne resta plus de géants que sur le territoire philistin [5]. La présence de groupes de cette espèce, rattachés à

1. *Deutér.*, II, 22-23.
2. *Deutér.*, III, 11.
3. *Deutér.*, III, 13.
4. *Nombres*, chap. XIII, surtout aux versets 22, 28, 32-33. Cf. *Deutér.*, I, 28 et IX, 1-2 où il est donné une grande importance aux *'Anaqis*.
5. *Josué*, XI, 21-22, XIV, 12-15; XV, 13-14.

un peuple prétendu du nom de *Rephaïs*, explique des expressions telles que celle de « pays des *Perizzis* et des *Rephaïs* » qui est mise dans la bouche de Josué pour désigner le territoire que doivent conquérir les fils de Joseph [1].

Nous sommes ainsi en mesure de généraliser ce qui avait été avancé tout à l'heure. L'ensemble de la Palestine et de la région sise à l'est du Jourdain et au sud de la mer Morte ont été occupées dans les temps les plus reculés par une population gigantesque, les *Rephaïs*, dans lesquels, selon les régions, on distingue les *'Anaqis*, les *Émis*, les *Zamzumis*, les *Hhoris* et les *'Avvis*. Voyons si l'un ou l'autre de ces noms est susceptible d'une interprétation satisfaisante. *'Anaqis* semble signifier les « longs », *Émis*, les « redoutables », *Zamzumis*, les « bégayants » ou « murmurants », *Hhoris*, les « habitants des cavernes », *'Avvis*, les « habitants des ruines. » Quand on voit, d'autre part, que *Rephaïm* est l'expression dont se servent les Hébreux pour désigner les ombres ou les mânes, ce je ne sais quoi de faible à la fois et de redoutable, ce mystérieux élément de survivance qui erre dans les endroits inhabités et profère des sons inarticulés, on sera tenté de voir dans la prétendue population des *Rephaïs* et dans ses subdivisions d'apparence si précise une pure et simple création des écrivains bibliques, à laquelle quelques circonstances positivement historiques ont pu donner naissance ou qu'elles ont pu fortifier. Ainsi, au temps de Saül et de David, il est question de quelques individus d'une taille gigantesque qui servaient de champions aux Philistins et dont David, en personne, aurait battu le plus redoutable [2]. Au sud-ouest de Jésusalem se trouvait une plaine ou vallée dite des Mânes ou des Géants (*Rephaïs*), qui est fréquemment citée dans les livres historiques [3]. Son existence ne saurait être invoquée à aucun titre en faveur de l'historicité de la prétendue race des *Rephaïs*.

1. *Josué*, XVII, 15.
2. 2 *Samuel*, XXI, 16-22 cf. 1 *Samuel*, chap. XVII.
3. *Josué*, XV, 8; 2 *Samuel*, V, 18 etc.

Nous consacrerons, en dernier lieu, quelques mots au fameux chapitre XIV de la *Genèse*, relatant la victoire remportée par Abraham avec une petite troupe sur Chodorlaomer et ses confédérés des grands empires orientaux. Ces lignes étant volontiers alléguées par ceux qui veulent restituer la plus ancienne situation connue de la Palestine et des régions avoisinantes, il est bon de faire voir qu'elles sont absolument impropres à un pareil emploi. Ce morceau a été très justement apprécié par M. Reuss quand il en dit avec une discrète ironie : « Tandis que, partout ailleurs, les personnages mis en scènes par la *Genèse* se renferment dans la sphère modeste de la vie pastorale, ici le héros du récit se trouve mêlé à des événements d'une grande portée. Non-seulement il s'y trouve engagé directement, ce qui peut arriver au plus faible mortel; mais c'est lui qui amène l'issue définitive d'une vaste expédition. Il anéantit une puissance conquérante et jusque-là irrésistible; il décide du sort de l'Asie. » Et l'éminent exégète complète cette remarque par l'observation suivante : « Ajoutez à cela que les détails géographiques compris dans le récit sont d'une précision si grande qu'on croit lire un bulletin rédigé par quelque contemporain ou du moins par quelqu'un qui pouvait puiser à une source très digne de foi. Il y a plus, les noms de lieux mentionnés dans cette relation sont en partie si antiques que le rédacteur éprouve le besoin de les expliquer par des noms plus modernes et les peuplades mêmes, que les envahisseurs étrangers rencontrent sur leur chemin, ont disparu dès avant la conquête de Chanaan par les Israélites [1]. » L'auteur, en effet, a fait effort pour donner à sa composition un caractère d'archaïsme, mais il est facile de faire voir combien elle est artificielle.

L'écrivain du chapitre XIV de la *Genèse*, que nous devons nous représenter comme ayant sous les yeux la destruction des villes maudites survenue au temps d'Abraham [2], et qui

1. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, I, 346-347.
2. *Genèse*, chap. XVIII et XIX.

sait d'autre part que Lot, neveu d'Abraham, s'était fixé de son plein gré dans la plaine du Jourdain, près de Sodome, a eu la prétention d'intercaler entre ces deux événements un récit d'où ressortirait à la fois la glorification de l'ancêtre des Israélites et du sacerdoce jérusalémite. Il nous rapporte donc que les chefs de quatre grands empires orientaux, dont le principal était Chodorlaomer, roi d'Elam (Perse ou Susiane), eurent maille à partir avec les cinq rois de la Pentapole qui leur avaient refusé le tribut. Les confédérés arrivent par le nord et se heurtent tout d'abord aux *Rephaïs*, que le *Deutéronome* nous a dit avoir été autrefois établis dans le district de Basan, puis aux *Zuzis*, qui sont, avec une légère différence orthographique, les populations gigantesques fabuleuses du pays Ammonite, en troisième lieu aux *Emis*, anciens occupants du pays Moabite, enfin aux *Hhoris*, habitants primitifs du pays Edomite. En se reportant au *Deutéronome*, on voit que l'écrivain de *Genèse* XIV lui a tout simplement emprunté ses indications, qui ont été d'ailleurs étudiées un peu plus haut. Arrivés au bord même du golfe élanitique et après avoir réduit toute la région orientale, les quatre empereurs se tournent à l'ouest et, à partir de Cadès, ils rencontrent d'abord les Amalécites, puis les Amorrhéens, conformément au texte des *Nombres* [1]. Alors, débarrassés de tous ces adversaires, ils engagent la lutte avec les cinq rois rebelles qui ont réuni leurs troupes dans la plaine ou vallée de Siddim, destinée à devenir bientôt la mer Morte [2]. Ceux-ci sont battus et les quatre empereurs pillent Sodome, Gomorrhe, etc., et se retirent dans la direction du nord en emportant un riche butin.

1. *Nombres*, XIII, 29. Les autres passages dans le même sens ont été indiqués plus haut. Voyez surtout *Juges* I, 36.

2. La marche de l'expédition n'est peut-être pas la plus naturelle de toutes; cependant elle peut parfaitement se suivre sur la carte. Les confédérés n'arrivent aux rebelles qu'après avoir exécuté un mouvement tournant qui se termine sur la rive occidentale de la mer Morte vers le milieu de sa longueur à Enguédi (2 *Chroniques*, XX, 2). Abraham, qui séjourne à Hébron, est laissé sur la gauche (occident) et n'est pas inquiété, non plus que les indigènes (amorrhéens) au milieu desquels il habite.

Tout cela laisserait Abraham indifférent si son neveu Lot, à raison de son séjour près de Sodome ou à Sodome, n'avait pas été emmené lui aussi par le vainqueur. Abraham habitait Mambré, c'est-à-dire Hébron, quelque peu à l'ouest du théâtre de tous ces événements; dès que la nouvelle du danger que court son neveu lui parvient, il arme 318 hommes, se lance à la poursuite des vainqueurs, les rejoint à Dan, les bat, les disperse et ramène non-seulement Lot et ce qui lui appartenait, mais tout le butin fait sur les rois de la Pentapole.

Alors, et c'est ici que se trouve le point culminant de cette si intéressante mise en scène, la « vallée du roi », c'est-à-dire un des ravins qui forment l'enceinte de Jérusalem [1] devient le théâtre d'une singulière rencontre. D'une part, Abraham qui revient vainqueur d'une glorieuse expédition où, grâce à l'appui de la divinité, une poignée d'hommes a écrasé d'orgueilleux potentats, enivrés encore par une récente victoire; en second lieu, le roi de Sodome, qui tant en son nom qu'en celui des princes de Gomorrhe et autres, vient demander qu'Abraham lui rende ses nationaux repris sur Chodorlaomer et, en troisième et dernier lieu, le roi même de la ville de Jérusalem, sous les murs de laquelle la scène se passe. Ce roi, du nom de Melchisédech est, en même temps, « prêtre du Dieu Très-Haut » par dérogation avec la doctrine constante qui réserve la connaissance du vrai Dieu à Abraham et à sa famille [2]. Il bénit Abraham au nom du « Dieu Très-Haut maître du ciel et de la terre. » Et Abraham, le reconnaissant pour le représentant légal de la divinité, pour le prototype et la tige idéale du sacerdoce jérusalémite, seul légitime, s'empresse de lui remettre la dîme de son butin, exactement comme la loi mosaïque elle-même le prescrit, et comme on rapporte que Da-

1. 2 *Samuel*, XVIII, 18.
2. Aussi d'anciens exégètes voulaient-ils, par un instinct assez juste, identifier Melchisédech à Sem, le propre fils de Noé.

vid le fit après ses victoires remportées sur divers ennemis [1].

Le roi de Sodome prend alors la parole pour demander au vainqueur de lui rendre ses nationaux emmenés prisonniers par Chodorlaomer; il déclare, comme de juste, abandonner le butin, qui est devenu la légitime propriété d'Abraham. Mais, le patriarche, dans un beau mouvement, déclare qu'il ne gardera rien, pas une courroie de sandale. Seuls, ses trois alliés Amorrhéens, auront leur part du butin.

Cet épisode est, en vérité d'une grande clarté. C'est le père de la race israélite rendant hommage au sacerdoce dans la personne de son mystérieux ancêtre. « Considérez, dira plus tard l'auteur de l'*Epître aux Hébreux*, considérez combien est grand ce personnage, à qui le patriarche même, Abraham, donna une dîme prise sur le meilleur du butin. » Et, après avoir insisté sur ce que ce « roi de Salem est sans père, sans mère, sans aïeux, sans commencement de jours, ni fin de vie », le même écrivain remarque très justement que « Lévi lui-même, qui perçoit la dîme, l'a pour ainsi dire payée en la personne d'Abraham; car il était encore dans les reins de son père, lorsque Melchisédech alla au-devant de ce patriarche [2]. » En effet, Melchisédech n'a ni ancêtres, ni postérité, pas plus en ce qui touche sa propre personne que sa royauté ou son sacerdoce. L'un et l'autre s'évanouiront et l'on ne connaîtra plus en ces lieux que Jébus, habitée par les Jébuséens avant que David ne s'empare de cette cité pour en faire le siège du royaume israélite, position qu'elle échangera plus tard contre celle, plus glorieuse encore, de Métropole du judaïsme. L'auteur de *Genèse* XIV ayant voulu se transporter dans le passé le plus reculé a tout naturellement cherché les noms les plus archaïques pour établir son cadre; mais, en dehors de ceux que lui a fournis

1. Voyez *Genèse*, XXVIII, 22; *Lévitique*, XXVII, 30 suiv.; *Nombres*, XXXI, 28 suiv. et 2 *Samuel*, VIII, 11.
2. *Epître aux Hebreux*, VII, 1-10.

le *Deutéronome*, il n'a pas trouvé grand'chose. S'il ne peuple pas la rive occidentale du Jourdain de *Rephaïs*, c'est-à-dire de populations géantes comme la rive orientale, c'est qu'il est gêné à cet égard par les déclarations des pages où il veut intercaler son tableau, lesquelles parlent bien de Chananéens, mais non de populations fabuleuses. Dans son désir de faire preuve de science archéologique, il lui est même arrivé de commettre de singulières erreurs. Ainsi de Mambré, qui est l'ancien nom de Hébron (*Genèse*, XXIII, 19), il fait un homme auquel il donne deux frères. Il cite la ville de Dan, quand il aurait dû savoir que son nom ancien était Laïs (*Juges* XVIII, 27-29.) Son embarras surtout se trahit en ce qui concerne Jérusalem; il ne saurait donner à la ville où réside le mystérieux et sacré Melchisédech le nom réprouvé d'une population chananéenne, il n'ose non plus la désigner par le nom relativement moderne de Jérusalem. Alors il coupe ce nom et dit *Salem* tout court, qui ne paraît dans cette acception que dans des morceaux de très basse date (*Psaume* LXXVI, 3) [1].

Le récit de *Genèse* XIV est donc une composition libre, écrite au IVe ou au IIIe siècle avant notre ère par un auteur qui avait à sa disposition les différentes données bibliques; on ne saurait lui demander aucun renseignement sur la distribution des populations en Palestine aux temps les plus reculés [2].

Les pages qu'on vient de lire n'ont pas la prétention de trancher définitivement aucun problème touchant l'histoire

1. A noter encore au verset 17 la mention d'Abraham comme *hebreu*, terme qui n'appartient pas aux époques anciennes.

2. Assurément nous ne sommes pas en mesure de donner par le menu l'explication de tous les termes employés dans *Genèse*, XIV, mais les points principaux ont été mis hors de doute. Dans notre *Histoire juive*, nous proposons de voir dans les versets, 18-20 concernant Melchisédech une interpolation. Il faudrait, en effet, l'admettre si l'on voulait accorder une origine un peu ancienne pour l'ensemble du récit; mais, comme rien ne réclame dans tout ceci une date antérieure au IVe ou IIIe siècle, nous croyons préférable de considérer le morceau comme l'œuvre d'un seul auteur.

ancienne ; mais elles auront atteint leur but si elles laissent dans l'esprit du lecteur la conviction que les nombreuses données bibliques ne peuvent être utilisées avec fruit qu'autant qu'elles seront pesées une à une.

Là où nos devanciers — et parmi ceux-là des hommes considérables, mais qui n'ont pas cru pouvoir rompre avec des procédés consacrés par un long usage — citent couramment les données bibliques non selon leur provenance et leur date, mais selon les époques auxquelles elles prétendent s'appliquer, en se bornant à les corriger en cas d'impossibilité manifeste, nous faisons voir qu'il est nécessaire d'apporter une méthode sévère et précise. De la sorte, nous avons constaté que les écrivains bibliques, placés eux-mêmes à une époque sensiblement éloignée des événements, n'ont eu à leur disposition que des souvenirs confus et vagues sur le passé. Tout ce à quoi nous pouvons prétendre, c'est à rétablir quelques indications très sommaires sur les populations indigènes avec lesquelles les Israélites se sont trouvés en relations — plutôt en relations d'hostilité que de paix — aux XIe et Xe siècles avant notre ère. Pour des temps plus reculés, tout renseignement fait défaut [1].

1. Nous avons été frappé de voir que M. Maspero, dans une étude qui touche à la nôtre par quelques points, mais s'appuie sur des documents d'autre provenance, aboutit à des résultats essentiellement négatifs. Voir dans *Revue des Etudes Juives* (avril-juin 1887) l'étude intitulée : *la Syrie avant l'invasion des Hebreux d'apres les monuments égyptiens.*

LA QUESTION DES INVESTITURES

DANS LES LETTRES D'YVES DE CHARTRES

Par M. Esmein.

La question des investitures est un problème politique et religieux qui, au moyen âge, passionna et mit aux prises, non les peuples, mais les chefs de l'Eglise et les chefs des Etats. Bien que, dans la lutte, la véritable portée de la question ait été souvent dissimulée, il est aisé de comprendre l'âpreté de la contestation. La suppression des investitures données par les souverains temporels, c'était, dans un certain sens, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, à une époque où l'Etat, dénaturé par l'émiettement féodal, avait perdu sa force et ses droits, où l'Eglise au contraire était arrivée au plus haut point de sa puissance, possédant d'immenses domaines dont beaucoup étaient des seigneuries, faisant par ses juridictions la concurrence la plus redoutable aux juridictions séculières. L'obligation pour les évêques et pour les abbés de demander aux princes l'investiture de leurs bénéfices était le lien le plus fort qui retînt encore l'Eglise dans une certaine dépendance du pouvoir temporel : c'était la sanction véritable des droits de contrôle que celui-ci avait conservés sur l'élection des évêques et des abbés; c'était le moyen pratique d'imposer aux élus la promesse de fidélité que le souverain pouvait encore exiger d'eux. Si, comme je

l'ai dit, la véritable portée de la question fut souvent dissimulée, parfois aussi elle fut nettement signalée dans le débat. Dans une circulaire de l'année 1084 Grégoire VII la faisait vivement apparaître par une comparaison poétique et traditionnelle, parfaitement claire pour ses contemporains : « Par tous pays, disait-il, il est permis aux plus pauvres petites femmes de se choisir un époux légitime conformément à leur volonté et à la loi de leur pays, et la sainte Eglise, qui est l'épouse de Dieu et notre mère, selon le sentiment des impies et d'après une détestable coutume, n'a pas le droit de s'unir légitimement à son époux terrestre, conformément à la loi divine et à sa propre volonté [1]. » Dans une lettre adressée à Henri I d'Angleterre le pape Pascal II déclare qu'accorder au roi le droit d'investiture c'est mettre l'Eglise à la discrétion de l'Empire [2]. Il proteste d'ailleurs que par ce refus il n'a point l'intention d'augmenter son pouvoir ou de diminuer le pouvoir royal, mais en même temps il révèle toute l'importance du sacrifice demandé, lorsqu'il promet au roi, si celui-ci cède sur ce point, de lui accorder à l'avenir tout ce qu'il pourra demander [3]. A l'assemblée de Chalons, dans le débat qui s'établit en 1107 entre les représentants de l'Empire et la Papauté, l'évêque de Plaisance, le porte-parole de Pascal II, déclare que « l'Eglise rachetée par le précieux sang du Christ et mise en liberté ne

1. Jaffé, *Monumenta Gregoriana*, p. 572 : « In omnibus enim terris licet etiam pauperculis mulierculis, suæ patriæ lege suaque voluntate virum accipere legitime, sanctæ vero ecclesiæ, quæ est Sponsa Dei et mater nostra, non licet secundum impiorum votum et detestabilem consuetudinem, divina lege propriaque voluntate suo Sponso legaliter in terris adherere. »

2. Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 70 : « Quærebas enim ut tibi episcoporum abbatumque per investituram constituendorum jus ac facultas a romana indulgeretur ecclesia... Hoc vero tam grave, tam indignum est ut nulla ratione catholica id admittat Ecclesia. Facilius ad extrema quælibet B. Ambrosius cogi potuit, quam Imperatori ecclesiæ permittere potestatem. »

3. *Ibidem*, p. 72 : « Inter ista, rex, nullius tibi persuasio profana subripiat, quasi aut potestati tuæ aliquid diminuere aut nos in episcoporum promotione aliquid nobis velimus amplius vindicare... Imo si ab hoc propter Deum desistas... quidquid deinceps postulaveris, quod cum Deo possumus, libentius indulgebimus et honori tuo et sublimationi propensius insistemus. »

doit aucunement redevenir esclave ; si l'Eglise, sans l'assentiment de l'Empereur, ne pouvait pas choisir un prélat, elle lui serait soumise comme l'esclave au maître et c'est en vain que le Christ serait mort [1]. » Enfin Geoffroi de Vendôme, dans un de ses curieux opuscules sur les investitures dit expressément : « Pourquoi la puissance séculière revendique-t-elle de tous ses efforts le droit d'investiture, si ce n'est pour extorquer de l'argent par ce moyen, où, ce qui est plus grave, pour assujettir à sa loi, contre l'ordre légitime, la personne du pontife? Certes aucun laïque ne désirerait si passionnément remettre le bâton et l'anneau, quand même cela lui serait permis, si par ces actes, qui représentent un sacrement de l'Eglise, il ne convoitait pas des profits temporels [2]. »

Il faut ajouter d'ailleurs, que pour revendiquer alors sa complète indépendance, l'Eglise avait de très plausibles prétextes. A aucune époque peut-être la simonie ne s'était aussi largement épanouie. Les princes abusaient scandaleusement des droits qu'ils avaient par rapport aux élections épiscopales et abbatiales, pour vendre à deniers comptants l'accès des dignités ecclésiastiques ou y faire monter leurs créatures [3]. Les récits détaillés d'élections que nous trouvons dans les lettres d'Yves de Chartres mettent à nu cette plaie sous le règne de Philippe I. Il faut même remarquer que Grégoire VII, le pape qui entama la querelle des investitures, se contenta d'abord de poursuivre rigoureusement la simonie et les élections simoniaques [4], et par là même

1. Suger, *Vie de Louis le Gros*, édit. Auguste Molinier, c. IX, p. 27 : « Ecclesiam precioso Jesu Christi sanguine redemptam et liberam constitutam nullo modo iterato ancillari oportere ; si ecclesia eo inconsulto prælatum eligere non possit, cassata Christi morte, ei serviliter subjacere. »

2. Migne, *Patrologie*, tome 157, p. 217 : « Nam quæ sæcularis potestas sibi vindicare nititur investituram, nisi ut per hoc pecuniam extorqueat, aut, quod est gravius, sibi inordinate subjectam efficiat pontificis personam? Nullus est itaque laïcorum, etiamsi ei liceret, qui tanta intentione annulam vel virgam dare desideret, nisi per hæc, quæ sunt sacramenta Ecclesiæ, temporalibus bonis inhiaret. »

3. Voyez Luchaire : *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, tome II, p. 72 ss.

4. Voyez en particulier la lettre du 4 déc. 1073 à Roclinus, évêque de Cha-

l'abus que les souverains faisaient de leurs droits sur les élections; ce n'est que dans une seconde phase que, désespérant sans doute de supprimer les abus, il voulut abolir les droits eux-mêmes.

La lutte pour les investitures s'est poursuivie simultanément dans trois Etats : l'empire d'Allemagne, l'Angleterre et la France; mais elle ne présenta pas partout les mêmes caractères, bien que partout les principes engagés fussent les mêmes. La lutte ne fut vraiment ardente qu'entre la Papauté et l'Empire; là, elle dura de longues années, féconde en incidents tragiques; elle amena la guerre au sens propre du mot. A l'égard du roi d'Angleterre la contestation garda au contraire un caractère pacifique; à l'encontre des rois de France elle se produisit à peine. Il est même notable que plusieurs des conciles, où furent solennellement condamnées les investitures se tinrent en France avec l'approbation ou la tolérance du roi, c'est-à-dire dans un pays où les investitures ne cessaient point d'être pratiquées [1]. Il est possible, je le crois, de découvrir la cause de ce phénomène; cette différence de conduite s'explique par deux raisons principales.

La première, la plus certaine, c'est que, lorsque la Pa-

lons; Jaffé, *Monumenta Gregoriana*, p. 53 : « Philippum regem Francorum Gallicanas ecclesias in tantum oppressisse certa relatione didicimus, ut ad summum tam detestandi hujus facinoris (simoniæ) cumulum pervenisse videatur... Sed quoniam anteactis diebus per familiarem suum, cubicularium videlicet Albericum, ad nostri censuram judicii et vitam corrigere et ecclesias ordinare firmiter nobis respondit, rigorem canonicum interim exercere distulimus. Hujus ergo promissionis fidem in Matisconensi ecclesia, pastoris regimine diu desolata et ad nihilum pene redacta, in primis volumus experiri : ut scilicet Augustudunensem archidiaconum, unanimi cleri et populi consensu, *ipsius etiam ut audivimus regis assensu electum, episcopatus dono gratis ut decet concesso, ecclesiæ præfici patiatur.* »

1. Dès l'année 1077, Grégoire VII, recommande à son légat Hugues de Die de tenir un synode au sujet des investitures, avec l'assentiment du roi de France s'il est possible. Jaffé, *Monumenta Gregoriana* p. 273 : « Quapropter admonemus fraternitatem tuam ut concilium in partibus illis convocare et celebrare studeas, *maxime quidem cum consensu et consilio regis Francorum, si fieri potest.* » — Plus tard seront tenus, sous Philippe I le concile de Clermont en 1095 et le concile de Troyes en 1107, sous Louis le Gros, le concile de Reims en 1119.

pauté se fut engagée à fond dans une lutte contre l'Empire, elle eut assez de faire tête à ce puissant ennemi, et dut chercher à se concilier l'amitié ou l'appui des autres puissances occidentales [1]. La seconde raison, c'est que pour la Papauté le souvenir du grand édifice politique construit par Charlemagne était toujours vivant. L'Empire par conséquent représentait pour elle la plus haute expression de la puissance séculière. Elle devait penser que, l'empire vaincu, elle aurait ensuite facilement raison des autres États.

C'est un coin de cette vaste question que je voudrais explorer dans cette étude [2]. Je voudrais examiner de près comment ce problème fut envisagé par un français qui fut, on peut le dire, la lumière de son temps. Yves de Chartres n'est pas seulement l'un des fondateurs de la science du droit canonique, c'est aussi, au point de vue politique, un esprit supérieur : il étonne parmi ses contemporains par la largeur de ses vues et la pondération de son esprit. Evêque profondément dévoué à l'Eglise, à ce point qu'il souffrit pour elle la persécution violente avec un rare courage, il savait proclamer et respecter en même temps les droits légitimes du pouvoir temporel. En 1092, il était emprisonné par Hugues du Puiset, qu'avait lâché contre lui le roi Philippe, irrité de l'opposition qu'il rencontrait à son mariage avec Bertrade. En 1095, il écrivait à ce même roi Philippe une lettre admirable où, tout en l'engageant à répondre aux citations que pourraient lancer contre lui à raison de ses fautes les légats du Pape, il déclarait que, si l'on voulait

1. Pour la France ce fut vraiment son alliance contre l'Empire que vint en 1107 demander Pascal II. Suger, *Vie de Louis le Gros*, c. IX, p. 26 : « Occurrit itaque ei ibidem rex Phylippus et dominus Ludovicus filius ejus votive et gratanter... quos dominus papa manu erigens, tanquam devotissimos apostolorum filios ante se residere fecit. Cum quibus de statu ecclesie ut sapiens sapienter agens, familiariter contulit eosque blande demulcens, beato Petro sibique ejus vicario supplicat opem ferre, ecclesiam manu tenere, et sicut antecessorum regum Francorum Karoli Magni et aliorum mos inolevit, tyrannis et ecclesie hostibus et potissimum Henrico imperatoris audacter resistere, qui amicicie, auxilii et consilii dextras dederunt. »

2. Sur le développement de la querelle des investitures, voir : Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, lib. VIII, c. 19, ss.

porter atteinte à ses droits temporels, il devait énergiquement résister, avec l'appui de l'épiscopat français. Il terminait cette lettre par cette maxime que deux siècles plus tard Pierre de Cugnières devait prendre pour thème de son discours à la dispute de Vincennes : « *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo* » [1]. Il me paraît intéressant de savoir comment un tel homme a jugé la question des investitures. Mais d'abord il est utile de rappeler brièvement, spécialement en ce qui concerne la France, quels étaient les droits du pouvoir temporel dont Grégoire VII et ses successeurs avaient prononcé la condamnation.

I

Au XIe siècle, on le sait, la désignation des évêques se faisait à l'élection. Selon une règle traditionnelle l'évêque devait être élu *a clero et populo*. Mais le peuple n'intervenait que pour acclamer l'élu; les véritables électeurs étaient les clercs, et dès cette époque, les lettres d'Yves en font foi, le collège électoral se réduisait en France aux chanoines de l'église cathédrale. L'élection pour être parfaite *jure canonico* devait ensuite être confirmée par le supérieur ecclésiastique et l'élu recevait la consécration. Telle était la part de l'Eglise dans le choix des prélats, voici maintenant la part qui était faite au pouvoir temporel.

Pour procéder à l'élection il fallait demander l'autorisation du prince; le résultat de l'élection devait ensuite être soumis à son approbation, *assensus;* enfin l'évêque devait

1. *Ivonis Carnotensis epistolæ* (Migne, *Patrologie*, tome 162), ep. LVI : « Quod si eos ultra terminos a patribus constitutos angariare voluerit, vos habito cum eis (episcopis) communi consilio injustis oppressionibus pro persona vestra resistite, sic ut quæ Dei sunt Deo reddant, et quæ Cæsaris sunt Cæsari reddere non omittant. »

être mis en possession de son bénéfice par le prince, qui l'en investissait d'une manière symbolique, conformément à la coutume, en lui remettant la crosse et l'anneau pastoral, *virgam et annulum* [1], et qui lui faisait en même temps prêter la foi et l'hommage comme un seigneur à son vassal. La consécration de l'évêque ne pouvait avoir lieu qu'après l'investiture, et celle-ci était, comme je le disais plus haut, la garantie même de toutes les autres prérogatives du pouvoir temporel. Les mêmes règles s'appliquaient aux élections des abbés.

L'Eglise avait faiblement protesté contre ces droits; somme toute elle les avait reconnus. Le concile de Paris de 557 refusait de reconnaître comme évêques ceux qu'imposait la volonté royale [2], mais les recueils de droit canonique ont enregistré des textes nombreux reconnaissant aux souverains le droit d'approuver les élections et de *concéder* les évêchés aux élus [3]. Ils ont même enregistré une vieille tradition d'après laquelle le pape Adrien aurait formellement accordé à Charlemagne le droit d'investiture quant aux évêchés, établissant qu'aucun évêque ne pourrait être consacré à moins qu'il n'eût reçu auparavant du roi l'approbation et l'investiture [4]. Il est vrai que le concile de Constan-

1. Le droit de *régale*, c'est-à-dire le droit pour le Roi, de percevoir pendant la vacance les revenus du temporel de l'évêché, existait-il à cette époque en France? Nous le voyons certainement exercé au XIe siècle par les rois d'Angleterre (Voyez p. ex. Yves ep. CCL). Mais P. de Marca soutient que ce droit n'a été établi en France que dans le cours du XIIe siècle et postérieurement à 1122 (*De concordia sac. et imp.* l. VIII, ch. 22, nos 5 ss.). M. Luchaire (*Op. cit.*, tome I, p. 119, 120) paraît regarder le droit de régale comme plus ancien que la dynastie capétienne, mais sans établir ce point par des preuves. Il est certain que le droit de garde s'appliquant aux évêchés pendant leur vacance, droit qui a servi de fondement à la régale, remonte à l'époque carolingienne. D'autre part nous voyons parfois par la correspondance d'Yves de Chartres, que le roi pendant la vacance a dans sa main les biens de l'évêché; par ex. : *Ep.* CIV.

2. Voyez sur ce point M. Fustel de Coulanges. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, la monarchie franque*, p. 547. — C. 5 D. LXIII.

3. CC. 9, 16, 17, 18, 25 D. LXIII. Dans l'édition du *Corpus juris canonici* de Friedberg, on trouvera la concordance entre ces passages du décret de Gratien et les recueils antérieurs de droit canonique.

4. Yves, *Panormia*, éd. Seb. Brant, p. 174; c. 22 D. LXIII, avec les notes de Friedberg.

tinople de 870 *(sexta Synodus)* condamna formellement toute immixtion des pouvoirs séculiers dans les élections épiscopales, tout acte de leur part qui empêcherait l'élection canonique de produire ses effets [1]. Mais cette décision, inspirée surtout par l'exemple de Photius que le concile venait de déposer, ne paraît avoir exercé aucune influence sur l'Eglise occidentale. Il est également vrai qu'en Occident un capitulaire de Louis le Débonnaire promit aux Eglises la libre élection des évêques [2]; mais cela n'empêcha point les droits du prince de se maintenir ou de s'établir tels qu'ils ont été indiqués. Hincmar de Reims en 881 les reconnaît explicitement dans un écrit adressé au roi Louis III [3].

Le premier qui les battit véritablement en brèche fut le pape Grégoire VII. Dès 1077 il avait prohibé les investitures [4]. Il ordonna en cette même année de publier solennellement le canon du concile de Constantinople de 870 [5], pour le

1. C. 1. D. LXIII.

2. *Capitulare ecclesiasticum* a. 819 c. 2 (Boretius, I, p. 276) = c. 34 D. LXIII.

3. *Hincmari opera*, éd. Sirmond, II, p. 189 : « Sicut sacræ leges et regulæ præcipiunt, archiepiscopis et episcopis conlimitanearum diœceseon *electionem concedere* dignemini, ut undecumque, secundum formam regularem electionis, Episcopi talem eligant, qui et sanctæ Eclesice utilis, et regno proficuus, et vobis fidelis ac devotus cooperator existat : et consentientibus clero et plebe, eum vobis adducant, *ut secundum ministerium vestrum res et facultates ecclesiæ* quas ad defendendum et tuendum vobis Dominus commendavit, *suæ dispositioni committatis*, et *cum consensu ac litteris vestris eum ad metropolitanum* episcopos ac coepiscopos ipsius diœceseos, qui eum ordinare debent, *transmittatis*. »

4. Lettre du 12 mai 1077 à Hugues de Die, Jaffé, *Mon. Greg.* p. 272 : « Gerardus Cameracensis electus ad nos veniens... prompta confessione manifestavit, non denegans post factam cleri et populi electionem donum episcopatus ab Heinrico rege accepisse, defensionem autem proponens ... *se neque decretum nostrum de prohibitione hujusmodi acceptionis* ... aliqua certa manifestatione, cognovisse. » Cependant cette prohibition n'avait point été prononcée, comme on l'avait cru, au Synode de Rome de l'année 1075. Voyez Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e *editio* n° 4929.

5. Lettre citée du 12 mai 1077, Jaffé *Mon. Greg.* p. 275 : « Ut nulla potestas aut aliqua persona de hujusmodi honoris datione vel acceptione se intromittere debeat; quod si præsumpserit eadem sententia et animadversionis censura, quam beatus Adrianus papa in octava Synodo de hujusmodi præsumptoribus et sacræ auctoritatis corruptoribus statuit atque firmavit, se strictum ac ligatum fore cognoscat. Quo capitulo scripto atque in præsentia omnium lecto, ad collaudationem et confirmationem ejus universum cœtum illius consessus admoneas. »

mettre en vigueur, et enfin fit prononcer lui-même une nouvelle et spéciale condamnation des investitures aux deux conciles de Rome de 1078 et 1080 [1]. Cette condamnation fut confirmée et renouvelée sous Urbain II, au concile de Clermont en 1095 : Nous n'avons pas la disposition même de ce concile, mais nous savons qu'en même temps elle prohibait l'hommage fait aux souverains par les évêques. C'est en cet état que se trouvera la question lorqu'Yves de Chartres en abordera la discussion.

II

Dès avant le concile de Clermont Yves avait rencontré l'investiture sur son chemin; mais alors il n'avait point eu à la discuter, il avait dû l'accepter lui-même. Elu à l'évêché de Chartres il reçut l'investiture de la main de Philippe Ier, qui alors le favorisait : il avait été ainsi investi avant d'être consacré; la consécration ne lui fut même donnée qu'à Rome par le pape Urbain II, par suite de la mauvaise volonté de l'archevêque de Sens, Richer. C'est lui qui rapporte le fait dans une lettre à ce même Richer, avec lequel il était ainsi en conflit au début de son épiscopat. Il ne semble pas d'ailleurs se regarder comme coupable, et il ne présente pas d'excuse de sa conduite, sinon qu'on lui a en quelque sorte fait violence en le prenant à l'improviste [1]. Il ne paraît pas d'autre

1. CC. 12 et 13, C. XVI, qu. 7.

2. Ep. VIII : « Quod aliunde me expetisse benedictionem calumniamini, veritate teste verum dicam, quia nec episcopatum nec benedictionem a vobis petii. Sed cum clericorum primo ingenio, postea violentia regi fuissem præsentatus et inde, *cum virga pastorali a rege mihi intrusa*, ad ecclesiam Carnotensem adductus, cumque clericis petentibus et pulsantibus nullum diem consecrationis meæ velletis præfigere, interea consilium mihi fuit electioni eorum non omnimodo assensum præbere donec certus fierem et de Gaufridi depositione et summi Pontificis voluntate : ad quem cum pervenissem, ad petitionem ecclesiæ Carnotensis apostolica auctoritate sum constrictus, et ita in episcopum consecratus. »

part que cette acceptation de l'investiture figurât au nombre des griefs relevés contre lui par son métropolitain; elle n'avait pas empêché le pape de lui donner la consécration.

C'est dans sa lettre LX qu'il aborde le débat. Cette lettre paraît être de l'année 1096, elle est dans tous les cas postérieure au Concile de Clermont. Elle est adressée à Hugues archevêque de Lyon, et légat du pape, à l'occasion des difficultés qu'il soulevait, quant à l'élection du nouvel archevêque du Sens, Daimbert. Hugues avait défendu à Yves de Chartres et à ses co-suffragants de donner, jusqu'à nouvel ordre, la consécration à l'élu, et l'un des griefs qu'il relevait contre celui-ci, c'est qu'il avait reçu l'investiture des mains du roi. Bien qu'Yves déclare qu'il n'a aucune connaissance de ce fait [1], sans doute la chose était certaine, et il discute à fond la question de droit qui en résulte. Il prend en main la justification des investitures, autant qu'un prélat pouvait le faire, une année environ après le concile de Clermont.

Le principe essentiel qu'il pose c'est qu'il y a là une question non religieuse mais politique : elle touche non à la foi et au dogme mais au temporel de l'Église. Alors même qu'elle est donnée par la crosse et par l'anneau, l'investiture n'est point un sacrement, et en la concédant les souverains temporels n'entendent conférer aucun don spirituel, ils veulent simplement mettre l'évêque en possession des biens de son évêché. Yves montre que les princes ont des motifs respectables pour vouloir se réserver cette mise en possession. Ce sont eux qui ont constitué, pour la plus grande part, la dotation des Églises, et c'est la loi civile et la puissance temporelle qui règlent et protègent la propriété [2]. Yves s'appuie sur un passage de saint Augustin,

1. Ep. LX. « Quod autem scripsisti prædictum electum investituram episcopalem de manu Regis accepisse, nec relatum nobis ab aliquo qui viderit, nec cognitum. »

2. Ep. LX : « Quod tamen si factum esset (investitura) cum hoc nullam vim sacramenti gerat in constituendo episcopo vel admissum vel omissum, quid fidei, quid sacræ religioni officiat ignoramus... cum reges nihil spirituale se dare intendant,

qui déjà rappelait les Chrétiens ses contemporains au respect des lois civiles [1].

Restent, il est vrai, les prohibitions canoniques émanées des papes et des conciles. Yves ne peut les méconnaître, mais il cherche à en affaiblir la portée. Pour cela il rappelle d'abord les textes anciens, qui reconnaissent aux princes le droit de concéder les évêchés aux élus. Puis il fait remarquer que le concile de Constantinople, *sexta synodus*, remis en vigueur sous Grégoire VII, défend bien aux rois d'intervenir dans les élections, mais ne leur interdit pas cette concession. Enfin il arrive au concile de Clermont : « Notre seigneur le pape Urbain, dit-il, si nous avons bien compris [2], a exclu les rois de l'investiture corporelle [3], mais non de l'élection, où ils représentent le peuple dont ils sont les chefs, ni de la concession [4]. Or, s'il en est ainsi, qu'importe la manière dont le roi fait cette concession qui reste permise? Qu'il la fasse par un geste de la main, par un signe de tête, par une parole, ou par la remise du bâton, qu'importe, puisqu'il n'y a là qu'un acte temporel. » [5]

Enfin, dans tous les cas, les lois qui prohibent les investi-

sed tantum aut votis petentium annuere, aut villas ecclesiasticas et alia bona, quæ de munificentia regum obtinent Ecclesiæ, ipsis electis concedere. »

1. Ce passage forme le c. 1. D. VIII.

2. Yves assistait au Concile de Clermont avec les autres suffragants de la province de Sens, le métropolitain seul faisait défaut.

3. Par là Yves désigne certainement celle qui s'accomplissait par la tradition symbolique de la crosse et de l'anneau.

4. Ne possédant pas le canon du Concile de Clermont, nous ne pouvons pas savoir dans quelle mesure était exacte l'interprétation qu'Yves en donne ici. La réponse du primat de Lyon montre bien que l'interprétation adoptée par Yves était quelque chose de hardi et de nouveau. *Hugonis Lugdunensis epistolæ* (Migne. Patrologie, tome 151 p. 522) : « Si autem domnum Papam de traditione probatissimorum patrum præcedentium aliquid diminuisse vel mutasse aut novitatem aliquam admisisse dicitis, vel decreto ipsius de investitura episcopatuum vel aliarum dignitatum ecclesiasticarum, quam reges olim mutationes (multoties?) usurparunt et adhuc usurpare contendunt, contraire vultis vel contraeundum esse deceruitis, vos videritis. »

5. Ep. LX : « Domnus quoque papa Urbanus reges tantum a corporali investitura excludit, quantum intelleximus, non ab electione, in quantum sunt caput populi, vel concessione; quamvis octava synodus solum prohibeat eos interesse electioni, non concessioni. Quæ concessio sive fiat manu, sive nutu, sive lingua, sive virga, quid refert? Cum reges nihil spirituale se dare intendant. »

tures n'appartiennent pas au droit divin. Elles ne tirent leur force que de la volonté des autorités ecclésiastiques, celles-ci peuvent donc en suspendre momentanément l'application, en accorder la *dispensatio*, si cela est utile ou nécessaire ; et jamais, dit Yves, l'utilité de ces tempéraments n'a été plus évidente : « D'un côté nous ne voyons personne ou presque personne qui soit frappé pour avoir violé ces règles, mais nous voyons d'autre part beaucoup de prélats tourmentés, beaucoup d'églises dépouillées, une foule de scandales, l'Etat et l'Eglise divisés, sans la concorde desquels les choses humaines ne peuvent être sauves ni sûres. Nous voyons les malheureux évêques ou abbés, qui ne veulent ou ne peuvent plus veiller à réparer les ruines des mœurs et des murs, et qui n'ont qu'une préoccupation : se concilier quelque parole retentissante et par ce marché se défendre selon leur pouvoir. Beaucoup d'élus, dont l'élection a été canonique et exempte de simonie, entravés par ces retards et ces démarches, achètent à prix d'argent des médiateurs et des porte-parole pour ne point éprouver un refus humiliant, et parfois tombent dans une consécration simoniaque. Comme l'institution entière des lois ecclésiastiques doit être rapportée au salut des âmes, les contraventions à ces institutions devraient être ou sévèrement punies pour que la répression serve au salut, ou provisoirement passées sous silence, pour ne point arrêter à la fois les profits spirituels et les temporels. Je ne dis point cela pour élever la tête contre le siège apostolique, pour aller à l'encontre de ses salutaires dispositions, ou pour faire préjudice aux avis de ceux qui sont meilleurs que moi, s'ils s'appuient sur de vives raisons ou sur l'autorité évidente des pères. Mais avec bien des gens pieux, qui sentent comme moi, je voudrais que les ministres de l'Eglise romaine, comme des médecins expérimentés, missent leurs soins à guérir les plus graves maladies, et ne pùssent entendre dire par leurs détracteurs : *Culicem excolantes et camelum glutvientes, mentam rutam ciminum et anetum decimatis, graviora autem legis præcepta prætermittitis.* »

Voilà, dans ses traits essentiels, l'argumentation d'Yves de Chartres. Pour bien comprendre la valeur de ces sages idées et de ces courageuses paroles, il faut connaître maintenant la thèse à laquelle il répondait.

III

Cette thèse, que nous allons bientôt voir affirmée contre lui, consistait à voir dans les investitures une hérésie proprement dite. Si cette conception avait triomphé, en faisant d'une question politique une question de dogme, elle eût irrémédiablement engagé l'Eglise dans une voie où toute transaction serait sans doute devenue impossible. Elle a eu son théoricien le plus net dans un contemporain d'Yves de Chartres, l'un de ses correspondants, Geoffroi, abbé de Vendôme [1]. Dans deux opuscules, dont le second est dédié au pape Calixte II, il a exposé cette manière de voir avec la plus grande lucidité.

Pour Geoffroi de Vendôme, l'investiture de l'évêque ou de l'abbé par la crosse et par l'anneau est un véritable sacrement [2] : « L'investiture dont nous parlons, dit-il, est un sacrement, c'est-à-dire un signe sacré qui sépare le prince de l'Eglise, l'évêque, des autres hommes et l'en distingue, et par lequel la cure pastorale lui est attribuée sur son trou-

1 C'est à lui que sont adressées les lettres XLI, LVII, LXXXII, CLXIII et CXCV d'Yves.

2. On peut remarquer qu'Yves, de son côté, regarde la sacre du roi de France comme un sacrement. Dans sa fameuse lettre CLXXXIX, par laquelle il se justifie d'avoir fait sacrer Louis le Gros à Orléans, voici comment il s'exprime : « Cum ergo hæc eadem potestas sit cujuscumque metropolitani in metropoli sua, mirum videtur quare unus (sc. arch. Remensis) in proprium jus ambiat vindicare, quod multorum constat esse commune : *nisi forte quis dicere audeat majorem vim sacramentorum esse apud alios quam apud alios*, quod scismaticum esset et unitatem ecclesiæ divideret. »

peau chrétien... [1] L'anneau et le bâton, quand ils sont donnés, par ceux qui doivent les donner, sont des sacrements de l'Eglise, comme le sel et l'eau, l'huile et le chrême et quelques autres matières [2]. » Il résulte de là que l'investiture donnée par les laïques est une usurpation sacrilège et une hérésie : « Par là d'abord est confondu tout l'ordre ecclésiastique, lorsque l'évêque reçoit préalablement de la puissance séculière ce qui ne doit lui être donné que par son consécrateur dans l'église et avec les oraisons voulues... Si quelqu'un pense que cela est permis au pouvoir séculier, il est dans l'erreur... Par conséquent, c'est à bon droit qu'on appelle hérésie l'investiture donnée par les laïques au moyen du bâton et de l'anneau... Lorsqu'un laïque accorde l'investiture par le bâton et l'anneau, qui sont des sacrements de l'Eglise, il usurpe le droit et la puissance du Christ [3] ». L'investiture est non seulement une hérésie, mais encore un crime plus grave que la simonie. « Cette hérésie de l'investiture lance plus vigoureusement ses traits contre la sainte Eglise. Le crime de simonie très souvent se produit en secret, mais l'hérésie de l'investiture se montre toujours publiquement [4]. »

Voilà la thèse de Geoffroi de Vendôme. Cependant il a été amené lui-même à en tempérer la rigueur. Il reconnaît que

1. *Opuscula*, c. 2; *De ordinatione episcoporum et investitura laïcorum* (Migne, *Patrologie*, tome 157, p. 216) : « Investitura enim, de qua loquimur, sacramentum est, id est sacrum signum, quo princeps ecclesiæ Episcopus a cæteris hominibus secernitur pariter atque dignoscitur, et quo super gregem Christianum cura pastoralis ei tribuitur. »

2. *Ibidem* : « Annulus autem et virga, quando ab illis dantur a quibus dari debent, sacramenta Ecclesiæ sunt, sicut sal et aqua, oleum et chrisma et quædam alia. »

3. *Ibidem*, p. 216 : « Ibi enim in primis omnis ecclesiasticus ordo confunditur, quando hoc quod unicuique a solo suo consecratore in Ecclesia, cum orationibus quæ conveniunt, dari debet, a sæculari potestate prius accipitur ». P. 217 : « Si quis autem cuilibet sæculari potestati id licere putat, errat... investitura itaque laïcorum quæ fit per virgam et annulum merito hæresis appellatur. » — *Opuscula*, c. 3, p. 218 : « Laïcus autem cum investituram ecclesiarum tribuit per virgam et annulum, quæ sunt Ecclesiæ sacramenta,... sibi jus Christi usurpat et potestatem. »

4. *Opuscula*, c. 2, p. 216 : « Ista (hæresis) quæ de investitura dicitur, contra Sanctam Ecclesiam fortius jaculatur. Simoniaca enim pravitas multoties fit latenter; heresis vero de investitura semper publice agitur. »

les rois réclament énergiquement le droit d'investiture et qu'il n'est même pas déraisonnable de le leur accorder, bien que ce soit plutôt une apparence qu'une réalité, mais à deux conditions : la première c'est que cette investiture ne soit pas donnée *per virgam et annulum;* la seconde, à laquelle tient surtout l'auteur, c'est que l'investiture soit non pas antérieure, mais postérieure à la consécration. Etant admise cette postériorité, Geoffroi est disposé à se montrer peu difficile quant aux symboles employés; car alors, la consécration étant déjà opérée, on ne peut supposer de la part du laïque une intervention dans le sacrement. Il s'approprie même à ce sujet les paroles d'Yves citées plus haut. Voici d'ailleurs tout le passage : « Que les empereurs et les rois ne trouvent pas mauvais que nous leur disions de ne pas revendiquer au nom de la coutume ce que la vérité leur refuse. Bien que ceci ne se trouve ni dans les lois ni dans les canons, cependant, pour éviter le scandale et le schisme, on accorde aux rois sur les possessions ecclésiastiques un droit d'investiture de telle nature, qu'il ne puisse ni entraîner leur perdition, ni causer un dommage à la sainte Eglise. Manifestement c'est chose condamnable de recevoir l'investiture par le bâton et par l'anneau d'une autre personne que de son consécrateur, parce qu'il n'appartient à aucun laïque d'administrer les sacrements, et que, par suite, il ne lui appartient pas de consacrer un évêque. Quant aux choses qui ont été une fois données à l'Eglise, les rois ne doivent pas et ne peuvent pas réellement les donner à nouveau ou en donner l'investiture. Car il est vain et superflu de donner à quelqu'un ce qu'il a déjà et d'investir quelqu'un de ce qu'il tient déjà : cependant cela ne paraît pas criminel. Tout autre est l'investiture qui fait l'évêque, tout autre celle qui lui donne la nourriture : l'une procède du droit divin, l'autre du droit humain. Faites disparaître le droit divin, et l'évêque n'est plus créé au point de vue spirituel ; faites disparaître le droit humain, l'évêque perd la possession des choses dont il retire sa soutenance corporelle. L'Eglise n'aurait pas de propriétés si elles

ne lui étaient pas données par les rois, et si elle n'était pas investie par eux, non des sacrements, mais des possessions terrestres. *Les rois peuvent donc sans offense, après l'élection canonique et la consécration, par l'investiture légale des biens ecclésiastiques, donner à l'évêque la possession en même temps que l'appui et la protection du pouvoir temporel; et quel que soit le symbole par lequel cela se fait, cela ne porte tort ni au roi, ni au pontife, ni à la foi catholique* [1]. »

Au fond Yves de Chartres et Geoffroi de Vendôme ne différaient point sur les principes. Il s'accordaient à reconnaître l'investiture comme légitime, ou tout au moins licite, lorsqu'elle ne portait que sur les biens temporels : ils la condamnaient au contraire comme une impiété et une hérésie, lorsque le laïque, en la donnant, prétendait conférer à l'évêque le caractère sacré de sa fonction. Seulement Yves, en homme pratique et sincère, signalait cette dernière hypothèse comme absolument invraisemblable, et comme démentie par la réalité des faits. Geoffroi, au contraire, admettait qu'il existait dans ce sens une sorte de présomption juridique, toutes les fois que l'investiture était donnée *per virgam et annulum*, et, pour détruire cette présomption, il exigeait que l'investiture suivît la consécration, au lieu de la précéder. Mais la concession, qu'il faisait ainsi, ne pouvait satisfaire le pouvoir séculier. Le droit d'investiture n'était un attribut vraiment précieux pour celui-ci, qu'autant que son refus arrêtait la consécration elle-même. Refuser l'investiture à un évêque déjà consacré et possédant déjà tous ses pouvoirs, ceux d'ordre comme de juridiction, ce n'eut pas été le moyen d'imposer aux prélats la soumission ; cela eut été, le plus souvent, la perpétuation des conflits.

En reconnaissant, à un certain point de vue la légitimité de l'investiture, il est singulier que ni Yves ni Geoffroi n'aient

1. *Opuscula*, ch. 4, p. 220 : « Possunt itaque sine offensione reges post electionem canonicam et consecrationem, per investituram legalem in ecclesiasticis possessionibus possessionem auxilium et defensionem episcopo dare, quod, quolibet signo factum extiterit, regi vel pontifici seu catholicæ fidei non nocebit. »

relevé un trait particulier, qui mettait parfois hors de toute contestation sa nécessité juridique, d'après les principes de la coutume féodale. Souvent les biens temporels des évêchés ou abbayes constituaient des seigneuries et, par conséquent, des fiefs. Il était naturel que les évêques et les abbés titulaires de ces seigneuries fissent hommage au suzerain dont elles relevaient (le plus souvent c'était le roi), et reçussent de lui l'investiture, comme tout autre vassal. L'Église, par la possession de ces biens, était entrée dans la hiérarchie féodale ; elle devait en subir les lois, comme elle en exerçait les privilèges. Ce point de vue était tellement juste théoriquement qu'il s'imposa aux papes les plus intraitables sur la question des investitures : ils allèrent jusqu'à proclamer que, par un sacrifice nécessaire, l'Église devait renoncer à ces biens pour recouvrer son entière liberté. Il semble que telle ait été la pensée de Grégoire VII lui-même [1]. C'est par l'offre d'une transaction de ce genre que Pascal II chercha à arrêter en 1111 la marche menaçante de l'empereur Henri V. Voici la teneur de ce document intéressant :

« Il est défendu par l'institution de la loi divine et les saints canons défendent que les prêtres s'occupent de soins temporels, ou viennent à la cour si ce n'est pour obtenir la grâce des condamnés, ou en faveur d'autres personnes, victimes de l'injustice .. Mais dans votre royaume les évêques ou abbés sont tellement absorbés par les richesses temporelles qu'ils sont forcés de fréquenter assidûment la cour et de faire le service militaire. Et il est rare, ou même sans exemple, que ces services n'entraînent pas des rapines, des sacrilèges, des incendies ou des homicides. Les ministres de l'autel sont devenus ministres de la cour, parce qu'ils ont reçu des rois des cités, des duchés, des marches, le droit de battre mon-

1. Marca, *de concordia sacerdotii et imperii*, lib. VIII, c. 21, n° 4 : « Satis visum non est Gregorio VII, quod investiturarum usum prohibuisset, sed praeterea vetuit ne clerici homagia Regibus præstarent. *Ut clericus a laïco nunquam justificetur, inquit, nec pro terra nec pro aliis rebus, quas ab illo teneat, nec sibi hominatum faciat; sed omnino quæ ab eo tenet sibi, antequam ullam patiatur injuriam, dimittat.* »

naie, le droit de justice et bien d'autres; et bientôt s'est établie cette coutume intolérable pour l'Église que les évêques élus ne reçussent point la consécration, s'ils n'avaient été préalablement investis par la main royale. Cela fut cause que l'hérésie de la simonie et l'ambition ont parfois grandi à ce point, que les chaires cathédrales ont été envahies sans aucune élection précédente, et que l'investiture a été donnée du vivant même des évêques. Excités par ces maux et par bien d'autres encore, dont l'investiture le plus souvent est la cause, nos prédécesseurs d'heureuse mémoire les papes Grégoire VII et Urbain II, après avoir fréquemment pris l'avis des évêques, ont condamné ces investitures de la main des laïques... Par suite nous déclarons manifestement libres les églises avec les oblations et les possessions et héritages qui manifestement n'appartenaient pas au royaume, comme tu en as fait la promesse au Dieu tout puissant, en présence de toute l'Église, le jour de ton couronnement. Mais il faut que les évêques, dégagés du souci des affaires séculières prennent soin de leurs populations et ne soient pas plus longtemps absents de leurs églises... Par conséquent, mon très cher fils Henri, roi et maintenant, par notre ministère et par la grâce de Dieu, empereur des Romains, nous ordonnons de te restituer tous les droits régaliens *(regalia)* qui manifestement appartenaient au royaume du temps de Charles, de Louis, d'Henri et de tes autres prédécesseurs. Nous interdisons et nous défendons sous peine d'anathème aux évêques et abbés présents ou futurs d'élever aucune prétention sur les droits régaliens, les cités, les duchés, les marches, les comtés, les droits de monnaie, de tonlieu, de marché, les avoueries du royaume, les droits de centaine et de cour, qui manifestement dépendaient du royaume, avec leurs annexes, ainsi que sur le service militaire et les forteresses du royaume; nous leur défendons de s'immiscer à l'avenir dans les droits régaliens, si ce n'est par la grâce du roi [1]. »

1. Le texte dans Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 285.

Mais cela ne pouvait pas être une solution. Ce sacrifice, eût-il été absolument sincère, ne satisfaisait ni l'Église ni l'État. La tentative faite dans ce sens par Pascal II n'aboutit point; Henri V arracha de lui par la force la concession même du droit d'investiture. Mais c'est là un fait que j'aurai à examiner un peu plus loin. Revenons à la correspondance d'Yves de Chartres.

IV

Les investitures avaient été solennellement condamnées une fois de plus dans un concile tenu en France à Troyes en l'année 1107 [1], Yves de Chartres n'assista pas à ce concile. Il était malade, et ne put s'y rendre, ce qui fut peut être heureux pour lui, car son rôle sans doute y eût été assez difficile à tenir : Nous avons la lettre dans laquelle il s'excuse auprès du pape Pascal II [2]. Mais bientôt il fut amené a reprendre le problème des investitures.

Ce fut d'abord une question connexe qu'il eut à traiter : celle de l'hommage et du serment de fidélité exigés des évêques lors de l'investiture et comme une condition de celle-ci. Le lien féodal qui en résultait était à cette époque, la marque la plus sensible de la soumission des prélats au pouvoir temporel. Aussi la papauté les avait-elle condamnés et prohibés en même temps que l'investiture proprement dite. Une condamnation solennelle à cet égard avait été prononcée par

1. Le canon qui les condamne est ainsi conçu (Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 470) : « Si quis ecclesiæ aut ecclesiasticæ dignitatis ab aliqua laïca persona investituram susceperit, et ipse et qui manum ei imposuerit, deponantur et communione priventur. »

2. On peut même soupçonner, sans aucune malignité, que l'évêque de Chartres exagéra peut être quelque peu la gravité de sa maladie. D'après la description qu'il en fait, c'était peut être simplement une forte fluxion, à moins cependant que ce ne fût un érésipèle; je laisse à de plus compétents la détermination de ce point. Voyez : lettres CLXXV et CLXXVI.

le concile de Clermont en 1095 [1], et Pascal II paraît avoir insisté sur ce point d'une façon spéciale. En l'année 1102 il écrit à Anselme de Cantorbéry que la prohibition vient d'être renouvelée dans un concile tenu au Latran [2]. La même année il répétait encore la recommandation à Anselme, qui l'avait consulté sur l'application [3]. En 1107 dans la discussion de Châlons, qui précéda le concile de Troyes, l'hommage est spécialement visé par l'orateur de la papauté. « Si l'évêque, dit-il, est investi par le bâton et l'anneau, comme ces objets appartiennent à l'autel, c'est une usurpation contre Dieu même; si les prélats mettent, pour s'obliger, leurs mains consacrées au corps et au sang du Seigneur, entre les mains d'un laïque, ensanglantées par le glaive, c'est déroger à leur ordre et à leur sainte onction [4]. »

Un an environ après le concile de Troyes Yves eut à statuer sur la question, et à justifier sa conduite auprès du pape lui-même. Il s'agissait d'un cas particulier et délicat. Le siège de Reims, après la mort de l'archevêque Manassé arrivée en 1106, fut l'objet d'une vive compétition entre deux candidats Gervais (Gervasius) et Raoul le Verd (Radulfus Viridis). L'élu, approuvé par l'autorité ecclésiastique, fut Raoul; mais le roi Philippe, n'avait point donné son *assensus* à l'élu et refusait l'investiture [5]. Et ce fut, semble-t-il, Gervais qui fut mis en possession.

1. C. 17 : « Ne episcopus vel sacerdos regi vel alicui laïco in manibus ligiam fidelitatem faciat. »

2. Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 91 : « Qua de re in synodo nuper apud Lateranum Consistorium celebrata, patrum nostrorum decreta renovavimus, sancientes et interdicentes ne quis omnino clericus hominium faciat laïco aut de manu laïci ecclesias aut ecclesiastica bona suscipiat. »

3. Migne, tome 163, p. 91.

4. Suger, *Vie de Louis le Gros*, c. IX, p. 28 : « Si virga et annulo investiatur, cum ad altaria ejusmodi pertineant, contra Deum ipsum usurpare; si sacratas Dominico corpori et sanguini manus laïci manibus gladio sanguinolentis obligando supponant, ordini suo et sacro unctioni derogare. »

5. Suger, *Vie de Louis le Gros*, c. XIII, p. 39 : « Domini regis (Radulfus), eo quod absque ejus assensu electus et intronizatus fuerat sede Remensi, gravissimas et periculosas incurrerat inimicicias. » Il semble d'ailleurs résulter de ce texte que, malgré l'opposition du roi, Raoul aurait été installé dans son siège; mais le

Les choses étant en cet état, survint la mort de Philippe I, et Yves, on le sait, joua en cette occurrence un rôle capital : il assura la couronne à Louis le Gros, par une initiative prompte et hardie, en le faisant sacrer à Orléans. Raoul aurait voulu profiter des circonstances pour faire régulariser sa situation : réclamant ses droits d'archevêque de Reims, il voulut s'opposer au sacre, jusqu'à ce que le nouveau roi eût fait sa paix avec lui, mais il arriva trop tard, après le fait accompli [1]. Yves, qui avait fait échouer ce plan lui devait bien une compensation. Tout puissant sans doute à ce moment, il prêta à Raoul son appui et intercéda pour lui auprès du roi [2]. Il obtint gain de cause, mais il fallut pour cela que Raoul fît hommage à Louis le Gros : d'après le récit d'Yves ce ne fut pas tant le roi lui-même que sa cour qui refusa toute concession sur ce point. Quoiqu'il en soit, il y avait eu là une violation formelle des règlements ecclésiastiques, une transgression des ordres de la papauté. Yves qui avait consenti à tout, dut présenter au pape sa justification, et voici dans quels termes il le fit : « Nous voulons faire savoir à votre Excellence, que moi et messire Théobald. prieur du monastère de Saint-Martin de Paris, instruits de la désolation étonnante et pitoyable où se trouve l'église de Reims, nous nous sommes adressés au roi des Français, avec l'audace d'une familiarité importune et opportune à la fois, pour qu'il rendît la paix à cette église en expulsant l'envahisseur Gervais, et que recevant en grâce messire Raoul, métropolitain de cette église, il lui permît de commander à son église. Il s'est enfin rendu à nos prières et nous a accordé que nous pourrions en toute sûreté l'amener à sa cour qui se réunirait à Noël dans la ville d'Orléans, et que là nous traiterions cette affaire avec lui et les principaux de son royaume, en

contraire, apparaît dans la lettre CLXXXIX d'Yves de Chartres. Il y est dit en parlant de Radulfus, qui se plaint d'avoir été frustré de l'honneur de sacrer Louis le Gros : « Consecratio Regis Remis *ab archiepiscopo ecclesiæ nondum inthronizato* sine summa perturbatione et sanguinis effusione celebrari non poterat. »

1. Suger *op. cit.*, c. XIII, p. 39.

2. Ep. CLXXXVIII, in fine.

maintenant intacts les droits du royaume, autant qu'il se pourrait. Il a été fait comme il était convenu ; et venant à la cour, et multipliant les intercesseurs, nous avons plus d'une fois reproduit notre requête. Mais devant les réclamations de la cour, nous n'avons pas pu obtenir la paix pleine et entière, à moins que le susdit métropolitain, par ses mains et son serment, ne fît au roi la foi, qu'avaient faite antérieurement aux rois des Français ses prédécesseurs, tous les archevêques de Reims, et les autres évêques du royaume des Français, bien que religieux et saints personnages [1]. Les grands, qui composaient la cour entière, cherchant à nous persuader et nous y poussant, bien que cela ne fût pas permis d'après la rigueur des instructions, cela s'est fait, parce qu'ainsi l'exigeaient la paix de l'Église et la charité fraternelle. En effet comme la loi, dans sa plénitude, se ramène à la charité, nous pensons avoir obéi aux lois, sachant qu'en cela une œuvre de charité a été accomplie. Nous demandons, en pliant les genoux du cœur, que, dans le même esprit de charité et de paix, votre indulgence paternelle considère comme une faute vénielle, ce qui avait été rendu illicite non par la loi éternelle, mais par la seule défense émanée des chefs de l'Église, pour la conquête de la liberté [2]. A raison de la contravention commise par des enfants, par une utile dispense et en vue d'une compensation, qu'il suffise au père d'une

1. D'après cela, Yves lui-même avait prêté la foi et hommage au roi. C'est sans doute a raison de cette promesse jurée, qu'il fut accusé de parjure devant la juridiction ecclésiastique, à l'instigation de Philippe I, auquel il faisait l'opposition la plus énergique au sujet du mariage avec Bertrade. Ep. XXXV : « Pro jam dicta veritate et apostolicæ sedis obedientia tantam sentio severitatem, ut perjurium arguar incurrisse et majestatem regiam minuisse ». Il est vrai qu'un peu plus haut dans la même lettre Yves déclare qu'il n'a jamais prêté serment à personne : « Cum manifesta et brevis sit mea purgatio de crimine perjurii, qui nulli hodie viventium aliquando juramentum feci. » Mais, peut être veut-il dire qu'il n'a jamais prêté de serment relevant de la juridiction ecclésiastique : la foi et l'hommage prêtés à la personne du roi devaient être appréciés par la cour du roi.

2. « Petimus ergo flexis genibus cordis ut hoc eodem intuitu caritatis et pacis veniale habeat paterna moderatio quod illicitum facit non æterna lex sed intentione acquirende libertatis præsidentium sola prohibitio ». Jamais le but que se proposait la papauté, en soulevant la querelle des investitures, n'a mieux été précisé que dans cette phrase.

parole, pour toute fustigation, et que la supplication même des enfants soit considérée comme un supplice. Si en effet l'autorité apostolique veut juger rigoureusement toutes les dispenses qui sont accordées comme des remèdes nécessaires, il faudra que presque tous les ministres renoncent à leur administration ou sortent du monde : ils n'auront plus aucun lieu où jeter la semence spirituelle, si quelque tolérance ne leur est pas accordée en ce qui concerne les intérêts temporels. Qu'il faille céder à la nécessité des temps c'est ce qu'enseigne la sublimité apostolique et l'autorité des pères orthodoxes, disant que, là où les peuples massacrés gisent sur le sol, il faut retrancher quelque chose à la sévérité des canons, pour qu'une charité sincère puisse subvenir à la guérison de plus grands maux. En disant cela nous ne voulons point faire la leçon à votre docte paternité, mais par voie de conseil et de prière, nous vous demandons de tirer de votre cœur des trésors de prudence et de piété là où il n'est pas permis de montrer la fermeté légitime [1]. »

On le voit, Yves de Chartres reste fidèle à ses idées premières. Il y a là une question politique, non une question religieuse, et les droits du pouvoir séculier sont dans une certaine mesure légitimes; dans tous les cas il est souvent impossible d'y échapper.

V

La lutte entre la Papauté et l'Empire arrivait à l'une de ses péripéties les plus critiques. En quittant l'assemblée de Châlons en 1107, les délégués de l'Empereur avaient annoncé que la querelle se viderait bientôt par les armes [2], et

1. *Ep.* CXC.
2. Suger, *Vie de Louis le Gros*, c. IX, p. 28 : « Cumque hæc et his similia cervicosi audissent legati teutonico impetu frendentes tumultuabant, et, si tuto

en effet en 1111 l'Empereur Henri V entrait à Rome, et à la suite d'une échauffourée, il faisait prisonnier Pascal II lui-même [1]. Le 12 avril, il lui arracha un privilège qui accordait à l'Empereur le droit d'investiture dans sa plénitude. Il y était dit : « Cette prérogative de ta dignité que nos prédécesseurs ont concédée à tes prédécesseurs les Empereurs catholiques et ont confirmée par leurs privilèges, nous l'accordons aussi à ton affection et nous la confirmons par le présent privilège, à savoir que tu confères l'investiture du bâton et de l'anneau aux évêques et abbés de ton royaume élus sans simonie ni violence. Après l'investiture, qu'ils reçoivent la consécration de l'évêque compétent. Si quelqu'un sans ton assentiment est élu par le clergé et par le peuple, qu'il ne soit consacré par personne, à moins qu'il n'ait été investi par toi. Que les évêques et archevêques aient, bien entendu, la liberté de consacrer canoniquement les évêques et abbés investis par toi. Car vos prédécesseurs ont tellement enrichi les Églises de leur royaume par des donations de droits régaliens, qu'il faut fortifier le royaume lui-même par les services des évêques et des abbés, et il faut faire apaiser par la majesté royale les dissensions populaires qui se produisent souvent dans les élections [2]. »

L'instant était critique. Le pape n'avait cédé que contraint et forcé, mais il avait cédé cependant. Il ne pouvait ouvertement revenir sur sa parole, et restait pendant un certain temps à la discrétion de l'Empereur [3]. Quelle conduite allaient tenir les diverses Églises? Allaient-elles considérer comme sérieux et définitif le privilège du 12 avril 1111, et, cessant toute résistance, se soumettre sans remords aux in-

auderent, convicia eructuarent, injurias inferrent : Non hic, inquiunt, sed Rome gladiis hæc terminabitur querela. »

1. Suger, *op. cit.*, c. IX, p. 30.

2. Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 284; Pertz, *Leges*, II, p. 72.

3. Yves, *ep.* CCXXXVI : « Quod si papa adhuc in Teutonicum regem debitam severitatem non exercet, credimus quia consulte differt secundum quorumdam doctorum judicia, qui consulunt quædam admittenda pericula ut possint vitari majora. »

vestitures? Allaient-elles au contraire, pour soutenir la Papauté tout en lui désobéissant en apparence, prendre l'initiative d'une résistance acharnée, prononcer dans des conciles particuliers les rétractations et les condamnations, dont la Papauté devait alors s'abstenir, et qui frapperaient en apparence le Pape lui-même? De part et d'autre, les dangers étaient évidents. Yves avec sa sagesse ordinaire sut prendre un parti moyen.

Dès les premiers jours, après les événements tragiques accomplis à Rome, il avait reçu une lettre de Pascal II, dans laquelle celui-ci déclarait qu'il n'avait cédé qu'à la force et qu'il maintenait sa doctrine antérieure au sujet des investitures. Il pouvait donc réconforter dans leurs hésitations ceux qui auraient pris la concession faite par le pape pour l'expression définitive de sa volonté. C'est ce qu'il fait dans une lettre adressée à Henri, abbé de Saint-Jean-d'Angély. « Quant aux investitures des Eglises que font les laïques, dit-il, autant qu'il est en moi j'approuve et je corrobore l'opinion des saints Pères précédents Grégoire et Urbain. De quelque nom qu'il faille appeler proprement cette usurpation, je déclare schismatique l'opinion de ceux qui défendent les investitures des laïques. En disant cela je ne m'élève point contre Notre Seigneur le Pape, car il m'a écrit dans une lettre que, ce qu'il a fait, il l'a fait contraint et forcé, qu'il défend toujours ce qu'il a défendu, bien qu'il ait remis un misérable écrit à quelques misérables. Comme nous devons voiler plutôt que découvrir les parties honteuses de notre Père, il me paraît qu'on doit l'avertir par des lettres familières et imprégnées de charité, pour qu'il se condamne lui-même et qu'il rétracte ce qu'il a fait. Que si le mal devient chez lui incurable, il ne nous appartient pas de juger le souverain pontife. Nous avons une parole de l'Evangile qui nous met en repos : Les scribes et les pharisiens se sont assis sur la chaire de Moïse; observez et faites ce qu'ils disent, mais ne conformez pas vos actes à leurs œuvres. Ce précepte veut qu'on exécute avec soumission les ordres des

chefs lorsque ces commandements appartiennent à la chaire (alors même que ces chefs seraient tels qu'étaient les pharisiens), et qu'on ne les renverse pas de leur siège par une conspiration factieuse [1]. Si cependant ils ordonnaient des choses qui seraient contre la doctrine évangélique ou apostolique, il ne faudrait plus leur obéir : c'est ce qu'enseigne l'exemple de l'apôtre Paul, qui résista en face à Pierre, son supérieur, lorsqu'il le vit dévier de la vérité évangélique, et pourtant il ne le repoussa pas [2]. »

Ici Yves au premier abord paraît renier ses principes : il est prêt à continuer la lutte alors que la Papauté l'abandonne. Mais en réalité il n'en est pas ainsi. Il prend ses précautions en vue de l'avenir : il sait que le pape n'a pas renoncé au combat, que la guerre est toujours ouverte; il serait imprudent de désarmer pendant une trêve. D'ailleurs, bien qu'il soit l'apôtre des transactions et des accommodements avec le pouvoir temporel, ce prélat du XIe siècle ne pouvait point condamner une prétention, qui, si elle eût pu triompher, contenait en germe le complet affranchissement de l'Eglise. Mais même dans cette lettre il maintient son idée maîtresse, à savoir que le dogme n'est point en jeu dans ce débat. En effet il déclare que, si le pape maintenait la concession, il faudrait lui obéir, tandis que l'obéissance ne lui serait plus due si ses ordres violaient la loi divine.

Si les timides avaient besoin d'être encouragés, dans cette crise le danger venait surtout des violents. Un mouvement de protestation contre le *privilegium* de Pascal II se dessina dans l'Eglise gallicane. D'après Suger un concile national aurait même été tenu sous les auspices de Louis le Gros, et l'empereur Henri V y aurait été excommunié [3]. Mais la phrase

1. *Ep.* CCXXXIII : « Vult etiam hæc sententia præcepta præsidentium ad cathedram pertinentia obedienter impleri (etiamsi tales sint quales erant pharisei), non eos factiosa conspiratione a suis sedibus removeri. »

2. *Ep.* CCXXXIII.

3. *Vie de Louis le Gros*, c. IX, p. 31 : « Verum Dominus Jesus Christus redemptor et defensor ecclesiæ suæ nec eam diutius conculcari nec imperatorem impune ferre sustinuit. Qui enim nec tenti nec fide obligati fuerant, causam ec-

de Suger, inexacte à d'autres égards[1], contient certainement sur ce point une erreur. Il ne fut point tenu en France de concile national à cet effet, mais des conciles provinciaux furent dans ce but convoqués ou même réunis. L'un de ces conciles se tint dans la province de Vienne[2]. Un autre fut convoqué dans la petite ville d'Ansa[3] par Jean archevêque et primat de Lyon : Yves reçut la convocation ainsi que son métropolitain et ses co-suffragants, mais il refusa de s'y rendre et fit adopter son sentiment par tous les prélats de la province de Sens. Nous avons la lettre collective par laquelle le métropolitain Daimbert et ses suffragants justifient leur refus; elle a été insérée parmi les épîtres d'Yves de Chartres, et à bon droit; car il en fut sûrement l'inspirateur, et probablement le rédacteur[4].

Le refus est fondé d'abord sur un moyen, en quelque sorte, de procédure. On conteste à l'archevêque de Lyon le droit de lancer, en sa qualité de primat, une convocation qui forcerait les évêques à sortir de leur propre province. Il n'y a que deux sortes de conciles : les conciles provinciaux, que peut convoquer chaque métropolitain, les conciles généraux, qui ne peuvent être convoqués que par l'ordre du pape. Mais cette fin de non recevoir n'est point un prétexte pour éviter d'aborder le fond : la question des investitures est longuement examinée et nous retrouvons, affirmées avec une nouvelle énergie, les idées qu'Yves de Chartres a soutenues précédemment.

La convocation portait qu'on se proposait de traiter au Concile « *de fide et investituris laïcorum.* » On se proposait évidemment de proclamer comme un article de foi la prohi-

clesiæ fluctuantis suscipientes, domini designati Ludovici suffragio et consilio in celebri concilio Gallicana collecta ecclesia, imperatorem tirannum anathemate innodantes mucrone B. Petri perfoderunt. »

1. Elle désigne comme *rex designatus* Louis le Gros, qui depuis trois ans avait succédé à son père.

2. Mansi, XXI, p. 73-76.

3. Aujourd'hui *Anse*, dans le département du Rhône.

4. Ep. CCXXXVI.

bition des investitures, de condamner leur pratique comme une hérésie. C'était la thèse qu'Yves avait toujours combattue ; il la prit à partie de nouveau : « Dans ce concile, dit-il, vous vous proposez de statuer sur les investitures par les laïques, que quelques-uns mettent au nombre des hérésies... Quelques-uns appellent l'investiture une hérésie, alors que l'hérésie n'existe point sans une erreur en ce qui concerne la foi. Comme la foi intérieure satisfait à la justice et la confession orale de la foi conduit au salut; de même l'erreur dans laquelle consiste l'hérésie constitue l'impiété et la profession de la même erreur conduit à la damnation. Mais la foi et l'erreur résident dans le cœur, tandis que cette investiture qui cause de si grandes agitations, réside dans les mains seules de celui qui la donne et de celui qui la reçoit, lesquelles peuvent faire du bien ou du mal mais ne peuvent point croire ou errer quant à la foi. Ajoutez que si l'investiture était une hérésie, celui qui y renonce ne pourrait point y retourner sain et sauf; or dans les pays de la Germanie et des Gaules, nous voyons nombre d'honnêtes personnes, qui, ayant effacé cette tache au moyen d'une satisfaction quelconque, ont remis le bâton pastoral et ensuite reçu de la main du pape cette investiture qu'on repousse [1]. Les souverains pontifes n'auraient point fait cela, s'ils avaient reconnu que cette investiture cachait une hérésie et un péché contre l'esprit saint. Lorsque des règles, qui ne sont point sanctionnées par la loi éternelle, mais qui contiennent simplement des prescriptions ou des prohibitions édictées pour le bien et l'utilité de l'Eglise, sont écartées pendant un certain temps pour un motif semblable à celui qui les a fait introduire, il n'y a point un bouleversement nuisible des institutions, mais une dispense louable et très salutaire. Lorsque bien des esprits peu réfléchis ne font point attention à cela, ils portent un jugement prématuré, ne comprenant point la

1. Ep. CCXXXVI : « Videmus autem in partibus Germaniarum et Galliarum multas honestas personas, purgato isto nævo per quamlibet satisfactionem, pastorales virgas reddidisse et per manum apostolicam refutatas investituras recepisse. »

différence qu'il y a entre ce qui peut changer et ce qui est immuable. Si cependant un laïque en arrive à ce point de folie que par la remise et la réception du bâton pastoral il croie pouvoir conférer un sacrement, ou un objet dépendant d'un sacrement ecclésiastique, celui-là sans aucun doute nous le déclarons hérétique, non à raison de l'investiture manuelle mais à cause de sa présomption diabolique. Mais si nous voulons appeler les choses par leur nom propre, nous pouvons dire que cette investiture manuelle donnée par des laïques est une entreprise sur le droit d'autrui et une présomption sacrilège : Si faire se peut, elle doit être coupée dans sa racine pour la liberté et l'honneur de l'Eglise, sans rompre les liens de la paix. Là où l'on peut l'écarter sans crainte d'un schisme, qu'elle soit écartée; mais là où elle ne pourrait être écartée sans un schisme qu'elle soit supportée jusqu'à nouvel ordre avec des réclamations discrètes. En effet un tel attentat n'enlève rien aux sacrements de l'Eglise qui leur fasse perdre leur sainteté; dans quelques mains qu'ils se trouvent, soit dans les mains de ceux qui sont en dehors de l'Eglise, soit dans les mains de ceux qui sont dans son giron, ils sont toujours les mêmes. »

C'est là le passage capital de la lettre ; je néglige les autres considérations qu'elle contient; elles ne nous apprendraient rien de nouveau. Je retiens cependant cette phrase, qui me servira dans un instant : « Ce n'est point un projet utile, y est-il dit, de nous réunir dans des conciles où nous ne pouvons ni condamner ni juger ceux qu'on accuse, parce qu'il est certain qu'ils ne sont soumis ni à notre juridiction ni à celle d'aucun homme [1]. » Celui qui certainement était désigné en ces termes vagues, c'était le pape Pascal II, que le concile aurait implicitement condamné, en condamnant les investitures, momentanément concédées par lui.

1. Ep., CCXXXVI : « Ad hoc non videtur nobis utile consilium ad illa concilia convenire in quibus non possumus eas personas, contra quas agitur, condemnare vel judicare, quia nec nostro nec ullius hominum probantur subjacere judicio. »

L'archevêque de Lyon ne resta pas sous le coup de cette lettre ; nous avons, dans la correspondance d'Yves, la réponse qu'il fit au métropolitain de Sens. Il y reprend la thèse sur le caractère des investitures : « Quand, dit-il, tu cherches à réfuter ceux qui mettent au nombre des hérésies les investitures des dignités ecclésiastiques données par les laïques, tu ne parais pas y avoir réussi. Sans doute de même que la foi catholique réside dans le cœur, c'est dans le cœur que réside l'erreur hérétique. Mais de même qu'aux œuvres catholiques nous jugeons le catholique, de même aux œuvres hérétiques nous reconnaissons l'hérétique. Car, dit le Seigneur, vous les reconnaîtrez à leurs fruits, et l'on connaît l'arbre à son fruit. Bien que les investitures extérieures ne méritent pas à proprement parler le nom d'hérésie, cependant penser et soutenir qu'elles sont légitimes, c'est une hérésie incontestable [1]. » La réponse, quoique subtile, était assez faible : car, nous l'avons vu, il aurait fallu prouver que les laïques en donnant l'investiture, avaient la prétention de conférer aux élus le caractère sacré. Ce qui est plus notable c'est le reproche que l'archevêque de Lyon adresse à Daimbert (et à Yves) en abusant d'un passage de sa lettre plus haut cité : « Nous ne pouvons assez nous étonner, dit-il, de ce que tu signales plusieurs personnes, comme soustraites à la juridiction de l'Église ; à moins que tu n'aies voulu comprendre tous les évêques dans cette immunité. Que si tu as essayé de soustraire les empereurs et les rois au jugement de la papauté, rappelle-toi le grand empereur Constantin ; nous pouvons lire ces paroles qu'il prononça au concile de Nicée, en présence du pape Silvestre : Vous, évêques, dit-il, vous ne devez être jugés que par le Seigneur. En excluant les évêques seuls, il se soumet lui et tous les rois à la juridiction de l'Église. Blâmes-tu l'acte du très illustre docteur Ambroise, qui excommunia pour sa faute l'empereur Théodose ? Accuses-tu Grégoire VII qui condamna pour ses crimes le roi

1. Ep. CCXXXVII.

Henri [1]? » La phrase de la lettre de Daimbert ainsi critiquée visait, je l'ai dit, le pape tout seul, et si le pluriel y était employé cela venait d'une forme discrète de langage qui se rencontre assez souvent sous la plume d'Yves de Chartres. Si Jean de Lyon a pu s'y tromper, c'est qu'on soupçonnait sans doute l'auteur véritable de cette lettre d'être, dans une certaine mesure, le défenseur des droits du pouvoir temporel. D'ailleurs, l'opinion qu'on lui attribue ici n'est point la sienne. Dès cette époque on trouve soutenue, il est vrai, cette opinion que le souverain ne pouvait pas être excommunié [2]. Mais telle n'était pas la croyance d'Yves de Chartres; il l'avait bien montré dans l'affaire de Bertrade.

L'incident particulier qui avait suscité ces débats reçut bientôt sa solution. Au concile de Latran, le 18 mars 1112, Pascal fit casser le *privilegium*, par lequel il avait accordé à Henri V le droit d'investiture [3]. Il semble même que le concile ait adopté la doctrine qui voyait dans les investitures une hérésie, bien qu'on ne puisse pas affirmer qu'il se soit explicitement prononcé sur ce point [4].

VI

Jusqu'ici nous avons trouvé Yves de Chartres constant

1. Ep. CCXXXVII.
2. Elle est soigneusement et longuement réfutée dans une lettre de Grégoire VII, du 25 août 1076, adressée à Herimann, évêque de Metz, Jaffé, *Mon. Greg.*, p. 241. Voyez en particulier ce passage : « Eis qui dicunt : *regem non oportet excommunicari*, licet pro magna fatuitate nec etiam respondere debeamus, tamen, ne impatienter illorum insipitientiam præterire videamur, ad sanctorum patrum dicta vel facta illos mittimus, ut eos ad sanam doctrinam revocemus. »
3. Jaffé, *Regesta* (2e édit.), n° 6136. — Migne, tome 163, p. 472.
4. Voyez (dans Pertz, *Leges*, II, 180, et dans Migne, tome 163, p. 472) la pièce intitulée : *Actio concilii contra hæresim de investituris*. Le passage à noter est le suivant : « Ideo damnatum est quia in eo privilegio continetur quod electus canonice a clero et a populo a nemine consecretur, nisi prius a rege investiatur, *quod est contra Spiritum Sanctum* et canonicam institutionem.

dans ses principes et fidèle à ses idées : son opinion sur les investitures et son avis sur le serment de fidélité imposé aux évêques concordent parfaitement. Mais, chose étrange, sur un autre point il paraît professer une opinion contradictoire. Il s'agit du droit pour le roi d'approuver l'élection des évêques, l'élu ne pouvant pas être consacré tant que cet *assensus* n'a pas été donné. Dans la lettre CII, il exhorte l'archevêque de Reims, Manassé, à procéder sans retard à la consécration d'un évêque, bien que le roi refuse d'approuver l'élection : « En effet, dit-il, comme l'a décrété le huitième concile général, qu'approuve et vénère l'Église romaine, il n'est pas permis aux rois d'intervenir dans les élections des évêques, ni de les entraver en aucune façon. De plus, les rois des Francs Charles et Louis ont accordé aux églises le droit d'élire les évêques, ce qu'ils ont laissé par écrit dans leurs Capitulaires, et ils ont permis que cela fût sanctionné dans les conciles provinciaux des évêques. Que Dieu ait donc en premier lieu dans son Église ce qui lui appartient; que le roi ait ensuite en second ordre ce qui lui est concédé par Dieu. »

Il semble donc qu'Yves distingue entre l'investiture et le droit d'exiger l'hommage, qu'il reconnaît aux rois, ou tout au moins qu'il tolère en leur personne, — et le droit d'approuver l'élection qu'il leur refuse. Cependant cette conception, quoique possible, serait bien étrange. L'importance véritable du droit d'investiture consistait en ce qu'elle contenait, pour le pouvoir séculier, la garantie du droit de confirmer l'élection : les deux prérogatives se présentaient naturellement comme connexes et se prêtaient un mutuel appui [1]. D'un autre côté, soumettre les évêques à la nécessité de l'investiture, tout en leur permettant de se faire préalablement consacrer sans l'autorisation du roi, c'était ouvrir la porte aux conflits sans issue, comme je l'ai fait observer déjà.

1. Yves, *ep.* CIV (il s'agit de la même affaire) : « Rex ab omni bona voluntate turbatus *non vult electioni assensum præbere nec electo bona episcopalia dimittere.* »

Il me paraît difficile de croire que ce fussent là les véritables idées d'Yves de Chartres; d'autant plus que dans cette lettre il se met en contradiction avec lui-même. Le huitième synode dont il invoque ici l'autorité absolue [1], précédemment il en a limité la portée, en affirmant qu'il n'interdisait point aux rois la *concessio* des évêchés, et il déclarait en même temps que le pape Urbain II ne les avait point exclus de l'élection, où ils représentent le peuple dont ils sont les chefs [2]. Les assertions de la lettre CII s'expliquent par l'affaire dont il s'agissait alors : il y a là, comme on dit au palais, une décision d'espèce et non de principe.

Il s'agissait de l'église de Beauvais, pour laquelle Yves eut toujours un amour vraiment filial. Après bien des difficultés, un candidat de son choix, Gualo, avait été élu évêque de Beauvais ; mais il avait pour adversaire un autre candidat, qui avait figuré dans la même élection, Étienne de Garlande [3]. Étienne de Garlande avait même été élu une première fois à ce siège, seulement son élection avait été cassée par la juridiction ecclésiastique. Il était fort bien en cour, et le roi Philippe refusait d'approuver l'élection de Gualo et de le mettre en possession de son temporel. Yves n'hésita pas alors à se mettre en lutte contre le roi. Il poussa l'archevêque de Reims à passer outre, et à consacrer Gualo, malgré l'opposition de Philippe. Il fut ainsi amené à invoquer des principes qui, au fond, n'étaient pas les siens : il ne voulait qu'une chose, assurer à l'église de Beauvais l'évêque qui lui était nécessaire.

Il ne parvint point, d'ailleurs, à persuader l'archevêque de Reims. Le roi était trop engagé pour céder : il avait même

1. *Ep.* CII : « Non enim licet Regibus, sicut sanxit octava synodus, quam romana ecclesia commendat et veneratur, electionibus episcoporum se immiscere, *vel aliqua eas ratione impedire.* »

2. *Ep.* LX : « Dominus quoque Urbanus Reges tantum a corporali investitura excludit, quantum intelleximus, *non ab electione, in quantum sunt caput populi, vel concessione; quamvis octava synodus solum prohibeat eos interesse electioni non concessioni.* »

3. *Ep.* LXXXIX, XCII, XCV.

juré que de son vivant Gualo ne serait point évêque de Beauvais [1]. Yves dépêcha Gualo auprès du Pape [2], sans doute pour lui proposer une transaction, qu'il négociait, et qui termina l'affaire. Gualo fut transféré de l'évêché de Beauvais, qu'ainsi il n'occupa point, à l'évêché de Paris, qui se trouvait vacant et auquel il fut élu [3].

Pour étudier toutes les lettres d'Yves de Chartres, où est abordée la question des investitures, il resterait à examiner l'épître CCXIV, adressée à Bruno, archevêque de Trèves. Mais elle ne contient rien de particulier. Elle exprime une fois de plus l'esprit de modération et de tolérance qu'Yves de Chartres apportait à la solution de ce difficile problème.

VII

La querelle des investitures se termina par une transaction : de semblables débats peuvent-ils jamais se terminer autrement? Si Yves avait vécu quelques années de plus il aurait pu assister au triomphe des idées conciliantes, qu'il avait toujours prêchées.

La dernière phase de la lutte s'ouvrit par une nouvelle condamnation des investitures, prononcée dans un concile tenu à Reims en 1119, avec l'assentiment de Louis le Gros [4]. Mais les ardeurs s'étaient calmées de part et d'autre; le besoin de concorde et de paix se faisait impérieusement sentir. Ce fut, semble-t-il, le pape Calixte II qui fit les premières avances [5]; et le 23 septembre 1122 fut conclue entre lui

1. *Ep.* CIV, CV.
2. *Ep.* CX.
3. *Ep.* CXLIV, CXLV, CXLVI. Lettre de Pascal II, de 1105 (Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 158).
4. Suger, *Vie de Louis le Gros*. c. XXVI. p. 94.
5. Lettre de Calixte II du 19 février 1122 (Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 1231); cf. lettre du 13 décembre 1122 (Migne, p. 1260).

et l'empereur une transaction, que l'on appelle le concordat de Worms [1]. La Papauté accordait à l'Empire, pour les évêchés et abbayes compris dans le *Teutonicum regnum,* le droit d'approuver les élections, *assensus* [2]. Elle lui concédait aussi, pour les mêmes élections, l'investiture préalable à la consécration, pourvu qu'elle ne donnât lieu à aucune exaction, et le droit d'exiger de l'élu le serment de fidélité [3]. Pour les évêchés seulement, qui dépendaient de l'Empire mais n'étaient point compris dans le *regnum Teutonicum,* l'investiture intervenait postérieurement à la consécration, dans un délai de six mois au plus [4]. De son côté, l'Empereur renonçait à employer la crosse et l'anneau dans l'investiture qui ne devait plus être donnée que par le sceptre, et reconnaissait que les élections et consécrations des évêques devaient jouir d'une pleine liberté [5]. Il restituait en même temps tous les biens ecclésiastiques occupés pendant la lutte. On le voit au moins pour les évêchés et abbayes dépendant du *regnum Teutonicum,* l'Empire conservait presque toutes les prérogatives contestées. Il ne cédait en définitive que sur un point, l'emploi des symboles qui pouvaient rappeler la consécration ecclésiastique; cela suffisait pour calmer les scrupules dogmatiques qui avaient joué un rôle dans le débat.

La Papauté dorénavant ne rouvrira plus la dispute et au

1. Pertz, *Leges*, II, 75; Migne, *Patrologie* tome 163, p. 1359.

2. « Ego Calixtus... concedo electiones episcoporum et abbatum Teutonici regni, qui ad regnum pertinent, in præsentia tua fieri, absque symonia et aliqua violentia; ut, si qua inter partes discordia emerserit, metropolitani et comprovincialium consilio vel judicio, saniori parti *assensum* et auxilium præbeas. »

3. « Electus autem regalia, absque omni exactione, per sceptrum a te recipiat, *et quæ ex his jure tibi debet faciat.* » Ces derniers mots me paraissent viser d'une façon certaine l'hommage et la fidélité. Cependant il semble que Marca ne les ait point entendus ainsi (*De Concordia*, lib. VIII, ch. 21, n° 4). Mais il serait bien étrange que le pape, accordant l'investiture, eût refusé l'hommage. Dès 1105, Pascal II l'avait accordé au roi d'Angleterre (Migne, *Patrologie*, tome 163, p. 186-187).

4. « Ex aliis vero partibus imperii consecratus infra sex menses regalia absque omni exactione per sceptrum a te recipiat, et quæ ex his jure tibi debet faciat. »

5. « Ego Heinricus... dimitto Deo et Sanctis Dei apostolis Petro et Paulo, sanctæque catholicæ Ecclesiæ omnem investituram per annulum et baculum, et concedo in omnibus ecclesiis quæ in regno vet imperio meo sunt canonicam fieri electionem et liberam consecrationem. »

commencement du XIIIe siècle des décrétales d'Innocent III visent, comme une chose naturelle et légitime, l'exercice de ces droits si âprement contestés un siècle plus tôt [1].

En France, il n'y eut pas besoin, pour régler cette matière, d'un traité formel, comme celui qui était intervenu entre Henri V et Calixte II. Là, je l'ai dit, la pratique de l'investiture et des droits connexes n'avait jamais été interrompue, et la papauté n'avait élevé qu'une assez molle contradiction. Il n'y avait qu'à laisser les choses en l'état. Cependant des adoucissements y furent apportés, dans la forme plus que dans le fond.

En premier lieu l'emploi de la crosse et de l'anneau disparut de l'investiture. A quelle époque cela se produisit-il? je ne saurais le dire. P. de Marca affirme que cela eut lieu du temps même d'Yves de Chartres [2]; mais cela ne me paraît pas exact. Partout Yves de Chartres suppose dans l'investiture l'intervention de la *virga*. Lui-même l'avait reçue de cette manière [3], et dans la lettre CCXXXVI, écrite en 1111, il rappelle qu'en Germanie et en Gaule, beaucoup d'évêques ont remis entre les mains du pape le bâton pastoral qu'ils avaient reçu du roi, « *pastorales virgas reddidisse* [4]. » Si dans la lettre LX (entre 1095 et 1099) il insiste sur cette

1. C. 28 X. *de elect.* I, 6 (a. 1202) : « Nec talis appellatio interposita electionem illam potuit impedire *quum in ea nihil attentatum fuerit in præjudicium regiæ majestatis*, quia non simplex nominatio, *sed solennis electio debet principi præsentari ut postulationi præstet assensum*, etsi secus aliquando per usurpationem aliqui faciant abusive. » — C. 32 X. *ibid.* (a. 1208) : « *Qui postea regalibus receptis a rege* ad petitionem ejusdem capituli a venerabili fratre nostro Atrebatensi episcopo de mandato metropolitani prædicti fuit in presbyterum ordinatus, et aliquandiu nullo contradicente liberam et pacificam tam in spiritualibus quam temporalibus administrationem obtinuit in ecclesia Morinensi. » Friedberg, *Corpus juris canonici*, tome II, p. 78; ce passage manque dans le texte promulgué sous Grégoire IX.

2. *De concordia sacerdotii et imperii* lib. VIII c. 21, n° 10 : « Gallia solemnitatem investituræ per annulum jam dimiserat ante pactiones papæ Calixti .. quam post ordinationem concedebant reges nostri, data rescripto licentia occupendi feuda ad ecclesiam pertinentia iisque utendi : id quod Ivo, in epistola sexagesima vocat investiri manu, nutu, lingua. Eam ob causam reges nostri noluerunt uti solennitate sceptri. »

3. *Ep.* VIII; voir ci-dessus, p. 147.

4. Voir ci-dessus p. 166.

idée, que peu importe le symbole employé pour transférer la possession, c'est évidemment que la pratique sur ce point donnait prise à la critique, et, en effet, la *virga* est indiquée parmi les symboles dont il est question [1]. Enfin Geoffroi de Vendôme lui-même, dans son écrit dédié à Calixte II, donne bien à entendre qu'à cette époque la *virga* intervenait encore, lorsqu'il remarque que si l'investiture suit la consécration au lieu de la précéder, il ne faut point s'inquiéter du symbole au moyen duquel elle s'opère [2]. Peut-être fut-ce le concordat de Worms qui, par son exemple, amena sur ce point la modification de la pratique française.

Quoi qu'il en soit, les rois de France cessèrent de donner l'investiture par la crosse et par l'anneau, et l'on ne voit point qu'à leur place, ils aient jamais employé le sceptre comme l'a très exactement observé P. de Marca. L'investiture résulta simplement de la mainlevée de la régale qui était accordée après l'hommage ou le serment de fidélité prêté par le prélat. Ou plutôt, l'investiture formelle se confondit avec cette prestation de serment.

Mais si les rois de France cédèrent sur cette question de forme, ils maintinrent au contraire à l'investiture le caractère qui faisait sa véritable importance ; toujours elle fut *préalable*, c'est-à-dire que tant qu'elle n'avait pas eu lieu, il ne pouvait pas être procédé à l'ordination de l'évêque. Le pouvoir royal maintiendra ce point jusqu'au bout [3], c'est-à-dire à une époque où il n'avait plus besoin de semblables moyens de défense puisqu'il avait acquis la *nominatio* même des évê-

1. « Quæ concessio, sive fiat manu, sive nuta, sive lingua, sive virga, quid refert? »

2. Voir ci-dessus page 154.

3. Il semble cependant que sous Philippe Auguste la consécration ait précédé l'investiture et la mainlevée de la régale. C'est du moins ce que le roi prescrit dans l'ordonnance de 1190 par laquelle, partant pour la Terre-Sainte, il organise l'administration du royaume pendant son absence (Ord. I, p. 18) : « Art 11. Regina autem et archiepiscopus tamdiu regalia in manu sua teneant, donec electus consecratus sit, vel benedictus, et tunc regalia sine contradictione ei reddantur. » — Voyez aussi sur le régime que Philippe Auguste établit en Normandie, après la conquête de cette province, Guillelmus Brito : *Philippis*, lib. VIII.

ques et des abbés. « Nos roys, disait Guy Coquille, y ont procédé avec une plus grande discrétion et respect (que les empereurs d'Allemagne). L'anneau et le baston pastoral sont les marques de la puissance spirituelle et plus proprement doivent estre baillés lors de la consécration... Nos roys par la régale ne touchent à ce qui est pur spirituel, comme sont l'élection, la confirmation et consécration, qui autrement est dite ordination. La cérémonie de l'investiture et serment de fidélité est après la confirmation et avant la consécration, et du tout séparée et se rapporte à ce qui est dit esdits canons *Adrianus* [1]. » Et ailleurs : « De ce droit de l'investiture des Evesques, qui fut accordé à Charlemagne par Adrian pape, en un concile de 156 évêques, comme il est rapporté au canon *Adrianus* D. 63, dépend le droict de régale, que les Roys de France ont es Eveschez de leur royaume qui est tel : que l'éleu par son métropolitain ne doit estre consacré ny administré, qu'il n'ait presté au Roy le serment de fidélité, avec la cérémonie d'avoir lors du serment la main droite sur l'Evangile et la senestre sur la poitrine; à quoy estant receu il se dit estre investy du Roy [2]. »

Le serment de fidélité, avec lequel l'investiture se confondait presque dorénavant, continua donc jusqu'au bout à être exigé des évêques [3]. Seuls les évêques dépendant de la province ecclésiastique, dont Bordeaux était la métropole, obtinrent de Louis le Gros la remise de cette obligation [4]. Seulement la forme féodale de ce serment perdra peu à peu de son importance, s'affaiblira, et enfin disparaîtra tout à fait.

On commença d'abord par faire une distinction, parfaite-

1. *Autre traité des mesmes libertez de l'Eglise de France*, dans les *Œuvres de maître Guy Coquille*, Paris 1666, tome I, p. 176.

2. *Traité des libertez de l'Eglise de France*, Œuvres, tome I, p. 112.

3. Voyez la formule de ce serment aux diverses époques, dans les *Preuves des libertés de l'Église Gallicane*, édit. 1731, ch. 17.

4. Lettres de Louis le Gros de 1137 (*Ord.*, I, p. 7) : « Art. 1... In sede Burdigalensi et in prænominatis episcopalibus sedibus, abbaciis ejusdem provinciæ... in episcoporum et abbatum suorum electionibus canonicam omnimodo concedimus libertatem, *absque hominii, juramenti seu fidei per manum datæ obligatione* ». De cette concession on fera dériver pour ces évêchés l'exemption de la régale.

ment juridique. On distingua d'un côté les évêques qui avaient dans leur temporel des seigneuries relevant de la couronne et d'autre part ceux qui ne possédaient point des biens de cette nature. Pour les premiers on continua à exiger d'eux l'hommage féodal, dû par le vassal à son seigneur; pour les seconds on se contenta d'un simple serment de fidélité. Ce régime apparaît très nettement dans un mandement de Philippe VI de l'année 1332[1]. Il était encore en vigueur au xve siècle sous Charles VII et Louis XI. Mais au xvie siècle une dernière atténuation fut apportée. Le roi n'exigea plus dans aucun cas l'hommage féodal, qui n'avait plus d'importance politique, et pour tous les évêques indistinctement on se contenta du serment de fidélité. C'est l'état de droit que décrit Guy-Coquille. « Il est bien à propos, dit-il, que les evesques prestent serment au Roy de luy estre fidelles et de n'exercer leur authorité épiscopale au préjudice de la souveraineté du Roy... Aussi les Evesques de France ont des Duchez, Comtez, Baronnies et autres seigneuries temporelles, avec justice et plusieurs droits domaniaux sans justice, qui autrefois ont esté mouvans de la couronne, immédiatement ou médiatement, soit en fief ou en roture, et s'ils ne font en raison desdits biens le service ou personnel ou de bourse à la couronne et l'Estat, c'est par exemption et grâce d'amortissement que le Roy leur a fait, et doivent reconnoistre au Roy ce bienfait : S'ils ont justice elle est nécessairement du ressort et supériorité du Roy, soit es Parlement ou pardevant les juges

1. Déclaration du 20 septembre 1332 (*Ord.*, II, p. 82) : « Nous avons sçû et sommes informez... que nostre chier seigneur et cousin le Roy Charles, dont Dieu ayt l'ame, par grant délibération et avis de son conseil, voust, declara et ordonna, pour tout temps a venir que li (si) à un nouvel prélat, arceuesque ou euesque, *qui li deust fere serment de feauté et homage, ou ledit serment seulement*, il feist grâce de luy rendre la temporalité tenue en main royale pour cause de régale, avant qu'il feist son dit serment et homage, ou l'un de eux, a quoy il seroit tenu, l'entente de mon dit seigneur estoit que le droit de la collation des bénéfices pour cause de régale, que, iceluy régale durant ou jusques à tant que ledit serment ou homage ou l'un d'iceux lui auroit esté fait, luy fust réservé et sauf, et en peust ordonner comme avant ce qu'il feist la dite grâce. » Ce texte montre que, dans le premier tiers du xive siècle, le roi assez souvent donnait main levée de la régale avant d'avoir reçu le serment.

royaux chefs de provinces, et s'ils n'ont justice leurs dits héritages et droits sont en la justice du Roy ou des seigneurs inférieurs au Roy, et estans sujets de la justice du Roy ils doivent par le serment de fidélité reconnoître la supériorité du Roy. Ce serment de fidélité est une forme extérieure qui n'adjouste rien à la validité du titre episcopal en sa vraye essence et n'est pas pour donner puissance aux evesques en ce qui est pur spirituel, ains est une simple approbation, sans la quelle l'evesque ne peut parvenir à la consécration [1]. » Au milieu du XVIIe siècle, l'ancienne distinction n'était cependant pas encore oubliée : car en 1652 le gouvernement royal demandait encore à l'évêque d'Autun la prestation de l'hommage, et il fallut un arrêt de la cour des comptes pour déclarer cette prétention mal fondée. Il résulte de cet arrêt, que la règle, d'après laquelle le serment de fidélité était seul exigé dans tous les cas, remonterait à une concession de François Ier [2].

1. *Autre traité des libertez de l'Église de France*, Œuvres, tome I, p. 178.
2. Thomassin. *Nova et Vetus ecclesiæ disciplina*, Part. II, l. II, c. seq., n°s 7 et s.

ı CONVERSION DE SAINT PAUL

Par M. Ernest Havet.

---

n'y a pas d'événement plus connu que la conversion de . Paul : le chemin de Damas est une expression prover- : que tout le monde emploie ; mais il n'y a pas non plus énement moins expliqué, parce que les données nous quent. Le récit du livre des *Actes*, chapitre 9, n'a aucun ctère historique. Cette lumière qui enveloppe Paul tout ıp, et l'éblouit au point de le jeter par terre ; cette voix ésus qui se fait entendre et qui dialogue avec Paul, sans ses compagnons, qui sont restés debout, et qui enten- la voix, aperçoivent personne ; Paul qui se relève ne nt plus, et qu'on est obligé de conduire jusqu'à ce qu'il ›uve la vue par l'imposition des mains d'Ananias ; tout est du surnaturel, et là où entre le surnaturel il n'y a le place pour la critique. Nous n'avons d'ailleurs là-des- ıucun autre témoignage [1].

: qu'il nous faudrait, c'est le témoignage même de Paul. . cru le trouver dans un passage de la première épître ux de Corinthe, 15, 5-8. Il rappelle à ses fidèles ce qu'il a enseigné sur le Christ, et d'abord qu'il est mort et est ressuscité ; puis il continue : « Il s'est fait voir, ὤφθη,

[1] Le récit du chapitre 9 est reproduit deux fois dans les *Actes*, aux chapitres 22 où il est placé dans la bouche de Paul, avec des divergences curieuses, mais : ne puis négliger ici.

à Céphas, ensuite aux Douze [1]; ensuite à plus de cinq cents disciples à la fois, dont le plus grand nombre vivent encore maintenant, et d'autres sont morts. Ensuite à Jacques, puis à tous les apôtres. Et après tous les autres, descendant jusqu'à l'avorton, il s'est fait voir aussi à moi. » On a supposé qu'il parlait ici de la vision du chemin de Damas; et c'est possible, quoique cette vision ne semble pas avoir été la seule. Du moins le livre des *Actes* en mentionne une autre, 22, 18. Mais que ce souvenir est peu précis! et quel vague dans les indications de tout ce passage! Il ne nous dit ni en quel temps ni en quel lieu ces apparitions se sont produites, ni sous quelle forme le Christ s'est montré, ni s'il a parlé ou non, ni enfin aucune circonstance qui puisse nous en faire reconnaître la réalité. Ce n'est pas ainsi que l'auteur des *Actes*, qui est aussi, comme on sait, celui du troisième *Évangile*, raconte, dans ce dernier livre, l'apparition de Jésus aux Douze. Son récit est un véritable procès-verbal. La chose se passe à Jérusalem, contrairement au témoignage formel de *Marc* et de *Matthieu*, d'après lesquels les Douze n'ont revu Jésus qu'en Galilée. C'est le soir même de la résurrection; les Douze sont réunis [2]; Jésus se trouve tout à coup au milieu d'eux et leur parle. Il leur montre ses mains et ses pieds, et veut qu'ils les touchent pour s'assurer qu'il n'est pas un esprit, qui n'a ni chair ni os. Ce n'est pas tout, il leur demande à manger; on lui présente du poisson et du miel, et il mange, pour achever leur conviction. Il y a là un contraste étrange : Paul, qui est témoin oculaire, du moins pour l'apparition qui s'adresse à lui, ne nous renseigne nullement, et *Luc* (puisque c'est ainsi qu'on l'appelle), qui écrit plus de 40 ans après ce qu'il raconte, et qui n'en était pas témoin, sait tout et dit tout, de manière à répondre au besoin à tou-

1. Cette incise, *ensuite aux Douze*, soulève des difficultés qui ne sont pas en ce moment de mon sujet. Ce n'est pas le lieu d'examiner si Jésus, de son vivant, a eu réellement autour de lui un collège de douze personnes.

2. Le quatrième *Evangile* ajoute qu'ils se sont enfermés, de peur des Juifs, 20, 19.

tes les questions et à toutes les objections. C'est qu'en effet plus les écrits où il y a du merveilleux se rapprochent du temps où s'est passé ce qu'ils racontent, plus ce merveilleux diminue et tend à s'évanouir. Il se fait petit autant que possible, afin d'être accepté plus aisément; c'est à mesure qu'il s'éloigne qu'il s'enhardit, et exige une foi plus entière. Il nous est donc permis de supposer que Paul, quand il croit avoir vu Jésus, n'a vu en réalité qu'une image présente à son esprit, soit dans un songe, soit dans ce qu'on appelle l'extase [1], et qui n'est qu'un songe qu'on fait tout éveillé, en suivant obstinément une idée intérieure, sans se laisser distraire par les sens.

Un autre passage de Paul vient confirmer cette conjecture; c'est celui où il déclare qu'une fois il a été enlevé *au troisième ciel*, et voici comment il s'exprime (2 *Cor.*, 12, 2) : « Je sais un homme, de ceux qui sont à Christ, qui, il y a quatorze ans (était-ce en son corps, je ne sais, ou en dehors de son corps, je ne sais, Dieu le sait), fut enlevé (celui dont je parle) jusqu'au troisième ciel; et je sais que celui dont je parle (en son corps, ou en dehors de son corps, je ne sais, Dieu le sait), fut enlevé au *paradis*, et y entendit des dires qu'on ne peut dire, ἄῤῥητα ῥήματα, qu'il n'est pas permis à un homme de répéter... » La suite du discours fait voir d'ailleurs très clairement que cet homme est lui-même. Eh bien! quand un homme est monté au *paradis* sans savoir si c'est *en son corps*, et que ce même homme vient dire ailleurs qu'il a vu Jésus, on a le droit de penser que cette apparition de Jésus n'a pas eu plus de réalité que ce voyage.

Il faut donc renoncer à expliquer la conversion de Paul par l'aventure du chemin de Damas, et on ne peut plus qu'essayer de se rendre compte humainement, s'il est possible, des sentiments qu'il a éprouvés à ces deux époques de sa vie; premièrement quand il a été l'adversaire violent de la foi nouvelle, ensuite quand il l'a adoptée avec passion, et a con-

1. Le mot est dans *Actes*, 22, 17.

sacré son existence tout entière à la prêcher. Et d'abord, pourquoi Paul, à l'origine, n'a-t-il pas cru que Jésus était le Christ?

Ici je demande si Jésus lui-même l'a cru, et s'il a voulu le faire croire. Je pense, en effet, et je l'ai déjà dit ailleurs [1], que les auteurs des *Évangiles*, écrivant loin de la Judée, quarante ans au moins après la mort de Jésus, quand déjà il y avait de tous côtés des hommes qui croyaient en lui comme à un Christ, ont pu se faire illusion et nous faire ainsi illusion à nous-mêmes. Ils ont supposé qu'il s'était donné pour être le Christ; ils ont conté même qu'en plein sanhédrin, le grand-prêtre lui ayant dit : Est-ce toi qui es le Christ? Il avait répondu : « C'est moi, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance divine et venant sur les nuées du ciel. » Une telle réponse d'un accusé à ses juges est évidemment impossible, à moins que celui qui parle ne soit un personnage surnaturel. Mais même en dehors de cette scène, Jésus ne pouvait se donner pour le Christ, les Romains sachant très bien que sous ce mot les Juifs entendaient un libérateur, dont l'avènement devait être la fin de la domination romaine. Mais les *Évangiles* mêmes témoignent qu'il ne prenait pas ce rôle, car là où ils nous disent que quelqu'un lui dit : Tu es le Christ, ils ont soin d'ajouter que Jésus aussitôt les fait taire, et défend de parler de cela à personne. Il y a un endroit où on lui fait dire qu'on ne devra révéler ce qu'il est *qu'après sa résurrection* (*Marc*, 9, 8), comme si le véritable Jésus avait pu parler de sa résurrection et la prédire. Il y a donc tout lieu de croire que ce n'est en effet qu'après sa mort qu'on a vu en lui un Christ; lorsque l'attrait qu'il avait exercé sur les âmes pendant sa vie s'est changé en un trouble profond par la secousse tragique de sa mort.

Mais ni cette vie ni cette mort ne paraissent avoir fait sur Paul beaucoup d'impression. Peut-être était-il pour cela trop

1. *Le Christianisme et ses origines*, tome 4.

jeune. Un verset des *Actes* (7, 58), permet de croire qu'il n'était encore qu'un adolescent à la mort de Stephanos ou Étienne. Il pouvait n'être encore qu'un enfant à la mort de Jésus [1]. Il n'a sans doute pas suivi ses prédications; nous ne savons pas même s'il l'a jamais vu [2]. Ce qui est certain, c'est qu'il ne mentionne dans ses Épîtres aucun acte ni aucune parole de Jésus, sauf une exception dont je vais parler tout à l'heure. Il sait pourtant, car tout le monde le savait, que Jésus était doux et paisible (2, *Cor.*, 10, 1), mais c'est tout ce qu'il dit de sa personne. Cette personne ne pouvait l'intéresser beaucoup, puisqu'il n'en avait pas reçu directement l'impression. Quant à son enseignement, ce que Paul a pu en entendre dire n'était pas fait pour le subjuguer. Cet enseignement était très humble; Jésus n'est ni un savant ni un raisonneur, comme Paul ; il ne prêche pas *à la manière des docteurs (Marc.* 1, 22); il parlait pour les simples et pour les petits. Il n'apportait aucune nouveauté; il ne s'écartait jamais du pur judaïsme et observait toutes les pratiques juives. Il ne proposait aucune pratique particulière ; il ne baptise ni ne fait baptiser personne. Il ne recommande à personne de recevoir l'Esprit saint, de se remplir de l'Esprit, de rechercher les dons de l'Esprit. Il croit à la résurrection, comme tous les Juifs de son temps, mais il en parle à peine et en passant, et ne s'attache nullement à enflammer les esprits par cette espérance, tandis qu'après sa mort, la foi nouvelle semble être tout entière en ces trois choses : le baptême, l'effusion de l'Esprit et la résurrection prochaine des morts. J'imagine donc que la prédication de ce Galiléen (car qu'était-ce qu'un homme de Galilée pour un disciple de Gamaliel?) a paru à Paul pauvre et terre à terre, et qu'il n'était pas tenté de se joindre aux compagnons de ce malheureux, dont le nom lui semblait devoir s'éteindre aussitôt après son

1. La distance entre ces deux évènements nous est inconnue; le livre des *Actes* ne donnant dans les premiers chapitres aucune date.

2. Le verset 5, 16, de la seconde Lettre à ceux de Corinthe ne suffit pas à l'établir.

supplice. Et son mépris se tournait en irritation, quand il voyait les disciples de Jésus parler de leur maître avec tant d'audace et braver les autorités de Jérusalem.

Tout à coup il est transformé, et il passe de l'aversion à l'enthousiasme. Ici vient la seconde question : comment cela s'est-il fait? Je crois que ce n'est pas Jésus qui l'a converti; ce ne sont pas non plus les Envoyés de Jésus, comme ils s'appelaient eux-mêmes; il répète sans cesse dans ses écrits qu'il ne leur doit rien. Ce sont ses propres pensées, quand il vit l'effet étonnant de cette prédication qu'il croyait stérile. Ce supplicié, voici qu'une foule de voix répètent qu'il est le Christ, et qu'il est ressuscité, et que tout à l'heure il va reparaître, pour mettre fin au monde présent, et ouvrir à ses fidèles un monde nouveau. Cette rumeur grossit tous les jours, et elle produit une agitation extraordinaire. Toute révolution remue fortement les esprits, et quelle révolution comparable à celle-là? L'auteur du livre qui porte le nom de *Joël*, peignant sous forme prophétique l'affranchissement de Juda, et ce qu'il appelle le jour de Jéhova, c'est-à-dire où le peuple de Jéhova recouvre son indépendance, disait qu'en ce jour-là dieu répand son Esprit sur toute chair. « Vos fils et vos filles vont être inspirés, et je répandrai mon Esprit jusque sur les serviteurs et les servantes. » C'est ce qui se reproduisit à l'annonce du Christ; l'Esprit descendit encore d'en haut; tout le monde fut inspiré ; toutes les imaginations se donnèrent carrière ; tous ceux qui avaient des aspirations, des élans, un idéal, virent tout à coup devant eux un espace où tout cela pouvait s'envoler. De tous ces cerveaux en ébullition, celui de Paul ne devait pas être le plus tranquille, la subtile exégèse où il était maître, l'aiguillon même de la maladie (2 *Cor.*, 12, 7), tout devait le rendre impatient. La ville de Tarse était d'ailleurs traversée par tous les vents qui soufflaient alors dans le monde. C'est par les pirates de Cilicie que les mystères de Mithra venaient de se répandre dans l'empire (Plutarque, *Pompée*, 24). J'imagine que sa tête était pleine de rêves, qui lui avaient fait dédaigner la foi gali-

léenne, quand il s'aperçut tout à coup que cette foi elle-même ouvrait à ces rêves un champ où il pouvait les loger. Et qui avait fait cet avenir? Le supplice de Jésus, la sanglante ignominie de la croix, sans laquelle il n'aurait pas sans doute été le Christ. Il s'éprit alors de cette croix, il l'embrassa avec amour; il se dit que les compagnons de Jésus ne la comprenaient pas assez eux-mêmes; et que c'était lui qui allait leur montrer tout ce qu'on pouvait en faire; qu'enfin la foi nouvelle n'était pas à eux, mais à lui, et quil allait prendre son bien où il le trouvait.

Content de cette illumination intérieure, il est curieux de voir comme il s'est peu soucié de remonter à la source, et de se renseigner sur ce Jésus qu'il ignorait. A-t-il pu lire seulement quelque écrit, aujourd'hui perdu, où auraient été recueillis des souvenirs de la prédication de Jésus? Nous n'en savons rien, mais cela n'est pas présumable, puisqu'on ne trouve chez lui rien qu'il ait pu tirer d'une telle lecture. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne lui vint pas à l'esprit d'aller trouver les frères de Jésus, ni ce Céphas, qui avait été le premier de ses compagnons, et qui paraît le chef des croyants. Il reste trois ans entiers sans aller à Jérusalem, et ce n'est qu'après trois ans, pendant lesquels, à Damas et en Arabie, il prêche sa foi, telle qu'il se l'a faite à lui seul, qu'enfin il voit Céphas et confère avec lui pendant quinze jours, sans voir d'ailleurs aucun autre des Envoyés ou apôtres, si ce n'est Jacques. Croire était évidemment alors autre chose que ce que nous entendons par là aujourd'hui.

Quand j'ai dit plus haut que Paul, dans ses Épîtres, n'a mentionné ni aucun acte, ni aucune parole de Jésus, je n'avais pas oublié le passage célèbre de la Première à ceux de Corinthe (11, 27), où il lui fait instituer la Cène, et prononcer les paroles fameuses : Ceci est mon corps; ceci est mon sang. Mais précisément il n'y a pas de texte qui montre mieux à quel point Paul se passe des apôtres.

Ce que Jésus a pu faire ou dire alors a eu des témoins, et quels témoins! Ses premiers disciples et les compagnons de toute

sa vie, ceux que l'on appelle les Douze. Comment donc Paul, au lieu de faire son récit d'après leur témoignage, prétend-il le tenir du Seigneur, c'est-à-dire l'avoir reçu par une révélation, d'après laquelle lui-même l'a fait connaître?

C'est que ce récit n'a rien de réel, et que Jésus n'a ni institué la Cène, ni prononcé les paroles que Paul a mises dans sa bouche. Une critique rationaliste ne saurait accepter son récit. Car à moins que Jésus ne fût un personnage surnaturel (et il n'y a pas de surnaturel pour le rationalisme), il n'a pu dire qu'il mourait pour les hommes, ce qui est ce qu'on appelle le mystère de la Rédemption, et que son sang devait sceller le *nouveau pacte*, expression par laquelle il semble se séparer du judaïsme, ce qui n'a jamais été sa pensée. Il ne pouvait ordonner enfin de faire la commémoration de sa mort, *jusqu'à ce que le Seigneur vienne*. Il faut en conclure que c'est Paul qui a inventé l'histoire de l'institution de la Cène, se l'étant représentée par l'imagination, et qui l'a si bien accréditée, au moins dans les églises qui parlaient le grec, que les trois premiers *Evangiles* la lui ont empruntée [1].

On voudrait savoir où Paul en a pris l'idée. On ne fait que l'entrevoir, mais on l'entrevoit dans des textes de Justin et de Tertullien. Ils nous assurent que les démons, ayant lu d'avance dans les prophètes toute la religion chrétienne (car ils étaient plus clairvoyants que les Juifs, qui n'ont pas su l'y voir), ont réussi à la contrefaire, quand elle n'existait pas encore, et qu'en particulier ils ont contrefait ainsi l'Eucharistie. « C'est ce qu'ils ont enseigné à faire dans les mystères de Mithra; car on y présente, dans les cérémonies de l'initiation, du pain et de l'eau, *avec addition de certaines paroles* (on ne nous dit pas quelles elles étaient), comme vous le savez, ou comme il ne tient qu'à vous de l'apprendre. » Parmi ces prétendus plagiats de la religion de Mithra, on cite

1. Seulement *Marc* et *Matthieu* ne parlent pas du nouveau pacte; le mot *nouveau* n'est pas dans les bons manuscrits de ces deux livres; il ne se trouve que dans *Luc*. Quant au quatrième *Evangile*, on n'y trouve ni l'institution de la Cène, ni les paroles sacramentelles.

encore le signe sur le front qu'on a appelé depuis signe de la croix, et la résurrection [1]. Il est vrai que dans les mystères de Misthra, on offrait de l'eau, et non pas du vin; mais on sait, par la Lettre de Cyprien à l'évêque Cérilius, qu'au milieu encore du troisième siècle, une partie de l'Eglise célébrait l'Eucharistie avec de l'eau. Paul ne spécifie pas le breuvage de la Cène [2]; dans les Evangiles, c'est du vin (*Marc*, 11, 25), qui d'ailleurs figure mieux le sang.

Mais arêtant là cette digression, il est temps de rechercher dans l'ensemble de la prédication de Paul, telle qu'elle nous est représentée par ses Epîtres, à quel point il a transformé cette religion qu'il avait enfin adoptée. On l'y voit à chaque instant indocile à l'égard des personnages, novateur jusqu'aux hardiesses les plus étranges à l'égard des choses. Nulle soumission, je dirai même nul respect pour ses anciens, pour les compagnons de Jésus et ses Envoyés. Il traite avec eux d'égal à égal; il fait la leçon à Céphas. Leurs pratiques juives, si respectables à leurs yeux, il les traite d'idolâtrie, *Gal.*, 4, 8. Il ne tient aucun compte de leurs scrupules sur la circoncision; il jette même à ces circoncis un grossier sarcasme, 5, 12. Il se soucie peu des lettres de recommandation que d'autres leur demandent pour se faire valoir. Il répète sans cesse qu'il ne doit rien à personne, qu'il a fait une œuvre à part et qu'il l'a faite à lui seul. Il les vaut bien, ces *archi-apôtres* [3]. S'ils ont connu le Christ selon la chair, cela n'est rien; il ne connaît, lui, que le Christ céleste. Dieu ne fait pas acception des personnes. Cela paraît s'adresser surtout aux deux apôtres Jacques et Jude, qui étaient les frères de Jésus. Christ lui-même, après tout, n'a été que le ministre de la circoncision, *Rom.* 15, 8. Il semble faire entendre qu'il lui a laissé à faire le reste.

Je laisse ses rapports avec les hommes, qui n'ont pas été,

1. Justin, *Apol.* 54 et 66; *Dialogue aux Tryphons*, 78. Tertullien, *des Prescriptions*, 40.
2. Du temps de Paul, les grands dévots s'abstenaient de vin. *Rom.* 14, 21.
3. M. Regus a traduit ainsi : τῶν ὑπὲρ λίαν ἀποστόλων.

il faut le dire, la moindre difficulté de son apostolat, mais qui n'en mesurent pas à beaucoup près toute la portée. Ce qu'il faut voir surtout, c'est ce qu'il attend de ce Christ, auquel il s'est donné sans retour. Il l'a développé principalement au chapitre 15 de la Première à ceux de Corinthe. Christ est ressuscité, voilà le fondement de la foi ; il est ressuscité pour ressusciter les morts, dont il n'aura été que la prémice (verset 20) Et ici, Paul s'interrompt tout à coup : « Comment donc y en a-t-il parmi vous qui disent qu'il n'y a pas de réveil des morts? S'il n'y a pas de réveil des morts, Christ non plus ne s'est pas réveillé, et si Christ ne s'est pas réveillé, vaine est notre prédication, et votre foi est vaine. » Mais Christ s'est réveillé, et morts se réveilleront après lui. « Et alors viendra la fin, quant il aura remis la royauté à Dieu son père, quand il aura détruit tout commandement, toute autorité, toute puissance. Car *il* (Christ) doit régner, jusqu'à ce qu'*il* (Dieu) ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi détruit est la mort. Car quand il a mis tout sous ses pieds, il est clair que c'est à l'exception de celui qui a mis tout sous ses pieds. Et quant tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous. » — « Mais on me dira : Comment se réveillent les morts, et en quel corps viendront-ils? Insensé, ce que tu sèmes, toi, ne prend vie qu'après qu'il est mort. Et quand tu sèmes, ce que tu sèmes n'est pas le corps qui doit naître, mais un grain tout nu... Et Dieu lui donne le corps qu'il a voulu, et à chaque semence un corps qui lui est propre. Toute chair n'est pas la même chair, mais autre est la chair des hommes, autre celle des bestiaux, des poissons, des oiseaux. Il y a des corps célestes et des corps terrestres, et autre est l'apparence des célestes et celle des terrestres. Autre est l'apparence du soleil, celle de la lune, celle des étoiles, et celle d'une étoile diffère de celle d'une autre. Il en est ainsi du réveil des morts : ce qui a été semé dans la corruption, se réveille dans l'incorruption : Ce qui, est semé est corps ani-

mal; ce qui se réveil est corps spirituel. » — Et enfin : « Voici le mystère que je veux déclarer : Tous nous ne nous endormirons pas, mais tous nous serons transformés. En un instant indivisible, en un clin d'œil, à la dernière trompette, car on entendra la trompette, les morts se réveilleront incorruptibles, et nous, nous seront transformés. Car il faut que ce qui est corrompu revête l'incorruption, et que ce qui est mortel revête l'immortalité... Alors s'accomplira la parole qui a été écrite : La mort a été engloutie dans la victoire; où est, Mort, ta victoire? où est, Mort, ton aiguillon? Et c'est pourquoi, mes frères bien aimés, soyez fermes et inébranlables, consommés en tout dans l'œuvre de Dieu, sachant que notre peine n'est pas vaine dans le Seigneur. »

Je n'ai pas voulu couper par des réflexions ce curieux morceau, mais les réflexions se pressent en foule. Et d'abord quelle incomparable ardeur de foi de telles pages supposent, soit dans celui qui prêche, soit dans ceux qui sont prêchés! A ceux qui ne croient pas à la résurrection des morts, Paul ne pense pas à la démontrer, ni par des raisonnements, ni par des textes; il dit simplement : croyez, car si les morts ne ressuscitent pas, vous n'avez rien à espérer. Cela lui suffit, et cela suffit à ceux qui l'écoutent, tous ils ont besoin d'espérance!

Et en même temps, la foi, dans ce premier âge, est si facile, qu'on n'a pas besoin de l'exiger. Ces hommes, qui ne croient pas à la résurrection des morts, ils font partie de son église, et il ne songe pas à les en exclure. Il y a là une liberté, à l'égard de ce que nous appellerions le dogme, qui ne se retrouvera plus.

Mais les morts ressusciteront, et voici l'avenir qui s'ouvre. Toutes les puissances de la terre sont détruites, et d'abord sans doute, quoique cela soit sous-entendu, la domination romaine; il n'y a plus de maîtres, mais une éternelle liberté.

« Le dernier ennemi, c'est la Mort », expression magnifique, car elle est en effet le dernier des maîtres, et le plus terrible. Et alors l'œuvre du Christ étant accomplie, Christ

lui-même s'efface ; il dépose cette royauté, que Dieu ne lui avait conférée que pour un temps ; il se subordonne à son Père, et il n'y a plus que Dieu seul, *tout en tous*.

Nous retrouvons ici ce qui est le fond de Paul, comme de tout vrai Juif à cette époque, le monothéïsme pur, que les Juifs prêchaient aux Gentils, et que l'islamisme a hérité d'eux. Christ se confond avec nous tous, ses frères, dont il n'est que l'aîné (*Rom.* 8, 29). Paul dit de même ailleurs : « Vous êtes tous Fils de Dieu, par la foi en Christ Jésus (*Gal.* 3, 26). Et enfin, avec une énergie que les traducteurs n'ont pas osé rendre : « Dieu qui nous a faits Christs (χρίσας ἡμᾶς, 2 *Cor.* 5, 21).

Mais on demande à Paul ce que sera cette résurrection, et comment elle s'accomplira. Il ne craint pas de le dire, car son imagination lui rend présente cette scène extraordinaire. Je n'insiste pas sur l'ignorance naïve qui lui fait croire que le grain qu'on sème est mort, parce qu'on l'enterre, quand il est si clair qu'il ne germe que parce qu'il est vivant.

Nous ressusciterons avec des corps lumineux, comme les astres. C'était une idée généralement répandue que les personnages divins étaient vêtus de lumière. Voir dans les Évangiles la scène de la Transfiguration (en grec la Métamorphose), *Marc.*, 9, 2 [1]. Il est impossible de ne pas rapprocher ces promesses de celles des Mages, telles que les avait recueillies Théopompe : « A la fin le dieu de la mort succombera ; alors les hommes seront heureux, ils ne mangeront plus, *et n'auront plus d'ombre.* » (PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, n° 47).

Enfin sur une scène qui n'est pas déterminée, mais qui doit être le ciel, se déploie tout à coup, au son de la trompette, l'éclatant spectacle qui ouvre l'éternité [2]. Et cela se

1. Voir aussi la comédie du *Ouerolus*, éd. Louis Havet, 1880, page 198.

2. Deux textes sont cités aux versets 54 et 55. Le premier est pris d'*Isaïe*, 25, 8 ; le second d'*Osee*, 13, 14. Ils sont donnés d'après les Septante, où ils ont été très altérés. Ces versets, dans l'original, ne répondent nullement à ce que Paul leur fait dire.

produira tout à l'heure, puisque Paul se figure que lui et ceux à qui il parle se verront ainsi transportés dans la vie éternelle, sans avoir eu le temps de passer par la mort.

Si maintenant on considère ce grand tableau dans son ensemble, on est frappé d'abord de ce qu'il avait de nouveauté pour ceux à qui Paul le présentait. Il n'y avait eu rien de semblable dans la prédication de Jésus; je l'ai dit, il croyait à la résurrection, comme les Juifs y croyaient en général à cette époque; mais il n'en parlait guère, à en juger par les Évangiles et surtout les Évangiles synoptiques qui sont ceux qui nous représentent le mieux ces discours. Elle n'y paraît qu'incidemment, à propos d'une difficulté curieuse, que les Sadducéens, qui n'y croyaient pas, viennent lui présenter (*Marc*. 12, 18). Jamais notre attention n'y est appelée sur cette grande promesse. Et après la mort de Jésus, ses apôtres n'en parlent pas plus que lui. Si on lit dans les *Actes* les deux discours de Pierre à Jérusalem, quand il commence à y prêcher la foi nouvelle, on verra qu'il y parle de la résurrection de Jésus, mais non de la résurrection des morts. Il semble au contraire qu'elle est, dans le chapitre de Paul, sa religion tout entière, et on n'est pas étonné de lire dans le livre des *Actes*, 17, 18, que les peuples en Grèce prirent Anastasis (Résurrection) pour une déesse, qu'on leur annonçait en même temps que Jésus.

Cette croyance était difficile à faire accepter, puisque des disciples de Paul y résistent, et c'est en effet ce que les chrétiens ont eu le plus de peine à persuader aux Gentils. Cependant elle a prévalu, et est devenue un dogme, et elle tient sa place aujourd'hui encore, soit dans le symbole de Nicée, soit dans le petit *credo* qui fait partie des prières de chaque jour. Je ne voudrais pas dire que les chrétiens d'aujourd'hui n'y croient pas; je dirai seulement qu'ils n'y pensent guère, et que cette promesse ne peut les toucher beaucoup. On n'imagine plus que la fin du monde doive venir avant la fin de la génération présente, et comme on se lassait d'attendre, on a admis, ce qui n'entrait pas dans l'es-

prit des premiers Fidèles, l'idée de la philosophie grecque, que les âmes, survivant au corps, peuvent jouir tout de suite, après la mort, de la béatitude éternelle. Mais qu'importe alors ce qui arrivera à la fin du monde présent, dans dix mille, dans cent mille ans ou davantage, car qui peut déterminer le chiffre? Quel intérêt peut-on prendre à la résurrection de ce corps, dont on se sera passé si longtemps? Tout autre est la promesse de Paul, faite à si brève échéance.

Une immense espérance a traversé les cieux.

Le vers de Musset s'applique admirablement à l'état où la parole de l'apôtre mettait les âmes.

Les multitudes veulent toujours changer, leurs désirs n'étant jamais satisfaits, et rien ne les séduit comme la perspective d'une révolution. Mais de toutes les révolutions qui ont été jamais souhaitées et attendues, laquelle peut se comparer à celle-là pour la grandeur? Elle est surnaturelle, et doit descendre du ciel, et elle doit détruire, non pas tel mal ou tel autre, mais le Mal, sous cette forme de la mort, qui en contient l'essence même. Elle doit établir la communion universelle de l'humanité, dans une liberté et une égalité absolue. Et ce n'est pas seulement aux hommes qu'elle apporte cette félicité; c'est à la nature, d'après un autre texte de Paul, *Rom.* 8, 19 : « Car l'attente de la création est suspendue à la manifestation qui doit se faire des Fils de Dieu. La création est assujettie à l'inanité, bien malgré elle, mais par celui qui l'y a assujettie; avec l'espérance que la création elle-même sera affranchie de la sujétion à la corruption, pour exister dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Car nous savons que la création tout entière fait entendre un même gémissement, dans les douleurs de l'enfantement qui la tourmentent. Et avec elle nous-mêmes, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons aussi au-dedans de nous, attendant de devenir Fils et d'être affranchis de notre corps. »

Voilà certes d'étranges illusions; il a fallu qu'on souffrît beaucoup pour s'y livrer comme on l'a fait. Je ne me plains pas qu'elles soient aujourd'hui dissipées, et qu'on ne croie plus à un pareil avenir. Tout le surnaturel dont Paul est obsédé nous fait peine : Satan, le troisième ciel, les miracles que l'Esprit fait faire au fidèle, tout cela nous étonne sans nous toucher; mais aussi quel élan les imaginations de ce genre devaient donner, pour un temps de moins, aux foules qui s'y abandonnaient, et de quelles transformations devenaient-elles capables! D'ailleurs ce merveilleux recouvrait des idées sérieuses et profondes; il s'agissait d'aller au bonheur par la pureté et par l'amour, de réaliser la fraternité humaine, et selon la formule de Paul, d'effacer toute distinction entre le Juif et le Gentil, le libre et l'esclave, entre l'homme même et la femme, tous ne faisant plus qu'un en Christ.

On voit maintenant qu'elle réponse je crois pouvoir faire à la question que je posais au début de ce travail. Et cette réponse, je ne prétends pas l'avoir découverte, car quiconque a lu Paul a dû la trouver avant moi. Si Paul a été d'abord ennemi de la foi nouvelle, ce n'est pas qu'il fût un conservateur obstiné, timidement attaché à la tradition et à l'autorité établie; une pareille disposition est ce qu'il y a de plus contraire à son génie. La vérité est qu'il l'a repoussée d'abord, parce qu'il l'a crue vulgaire et étroite, par comparaison avec ses pensées. Et puis il s'est aperçu qu'elle allait d'elle-même s'élargissant, par l'effet qu'elle avait produit : que du moment que Jésus était le Christ, et qu'il était ressuscité, alors la fin du monde était proche, et que la fin étant proche, alors tout le passé s'évanouissait, pour faire place à un avenir où il pouvait faire entrer tout ce qui avait jamais traversé sa tête ardente, et il s'est passionné pour la croix où Jésus était mort, puisque la croix l'avait fait libre.

Paul a donc été, à son époque, un grand émancipateur. Et cette vertu d'affranchissement s'est fait sentir encore dans ses écrits lors de la Réforme, parce que dans ses écrits

l'homme se retrouvait en face de Dieu, sans aucun fonctionnaire ecclésiastique entre Dieu et lui. Cependant l'impression aujourd'hui n'est plus la même. Par les superstitions qu'il partage avec son temps, par les textes surannés qui lui commandent et l'étrange exégèse à laquelle ils l'obligent, il arrive que ce libérateur a contribué lui-même pour sa part à perpétuer la servitude théologique, c'est-à-dire la plus étouffante des servitudes, et celle qu'il est le plus difficile de secouer.

DU SENS DU MOT SACRAMENTUM

DANS TERTULLIEN

Par M. Albert Réville.

L'une des conditions les plus indispensables à l'intelligence des anciens auteurs chrétiens, surtout quand il s'agit d'étudier l'histoire des dogmes, c'est évidemment d'être au clair sur la valeur exacte des termes théologiques dont ils se servent. Cette valeur peut avoir beaucoup varié avec le temps, et nous pouvons citer comme exemple le mot *sacramentum,* dont notre langue a fait *sacrement*. Les définitions des dictionnaires usuels manquent de précision comme d'autorité, ou bien donnent au mot l'acception définie qui lui est attribuée par l'une ou l'autre des églises chrétiennes et par cela même semblent prendre parti contre celles qui l'interprètent de façon différente.

De nos jours l'idée du sacrement varie d'une église à l'autre. Dans l'Église catholique-romaine les sacrements sont des actes rituels qui opèrent, en vertu d'une efficacité surnaturelle qui leur est propre, des effets de sainteté, de régénération, de pouvoir supérieur et d'absolution. Ce sont les canaux et les instruments opérateurs de la grâce divine, et leur nombre est rigoureusement fixé à sept [1].

L'Église grecque emploie le mot μυστήριον là où l'Église la-

1. Comp. *Conc. Trident.* Sess. 7. Can. 1. — *Catéch Rom.* II, 1, 11; 20.

tine se sert du mot *sacramentum*, et elle ne diffère de celle-ci ni dans la définition ni dans le nombre des sacrements qu'elle reconnaît [1].

Chez les protestants le nombre des sacrements est réduit à deux, et les définitions assez variables des confessions de foi tendent généralement à les ranger dans la catégorie des signes extérieurs, des confirmations sensibles de faits d'ordre mystique et intérieur, qu'ils n'opèrent pas eux-mêmes en vertu d'une efficacité qui leur soit propre, mais auxquels ils donnent une expression sensible, qui les rend plus certains et pour ainsi dire plus conscients [2].

Mais toutes les églises chrétiennes actuelles sont d'accord pour réserver le nom de sacrement à un nombre défini de rites auxquels elles attachent une importance particulière qu'elles ne reconnaîtraient pas, du moins au même degré, à d'autres rites, à d'autres cérémonies. Le nombre et la signification des sacrements sont rigoureusement déterminés dans un sens exclusif de tout ce qui n'est pas eux.

Nous n'avons pas à rechercher si les Églises actuelles ont eu tort ou raison de définir comme elles l'ont fait les sacrements et d'en fixer le nombre. Notre recherche n'est pas dogmatique, elle est purement historique. Nous tenons seulement à montrer, en nous appuyant sur les œuvres d'un célèbre écrivain chrétien dont la carrière active s'étend de l'an 190 aux environs de l'an 220, que l'antiquité chrétienne comprenait autrement le mot et ne limitait pas le nombre des *sacramenta*.

Tertullien, l'éloquent et subtil théologien de l'église d'Afrique, a introduit dans le latin chrétien plus d'une expression qui est restée dans la langue théologique de l'église d'Occident, soit qu'il les empruntât au grec, soit qu'il les inventât lui-même. Par exemple, on lui doit le mot *clerus*, le clergé, le mot *substantia* comme équivalent, d'ailleurs inexact,

1. *Conf. orthod.*, pp. 154-155.
2. Comp. *Conf. Aug.*, pp. II, 13. — *Conf. Helv.* I, 20; II, 19. — *Art. Anglic.* 25. — *Conf. Scot.* 21. — *Conf. Gall.* 34. — *Conf. Belg.* 33.

du grec *hypostase*, le mot *Trinitas, ou Trinité*, qui n'a pas d'équivalent complet en grec, les termes *Novum testamentum, peccatum originale, satisfactio*. C'est à lui que remonte aussi le mot *sacramentum* avec l'acception théologique dont nous allons tâcher de rendre compte et qui différait notablement de celle qui lui fut donnée plus tard.

Le mot lui-même de *sacramentum* n'était pas nouveau. C'est parce qu'il avait déjà un sens mi-juridique, mi-religieux, qu'il dut se recommander de bonne heure à l'attention du juriste Tertullien. Par lui-même il signifie *res sacrata*, chose devenue ou faite sacrée. Le *sacramentum* désignait dans la pratique ordinaire le dépôt qu'un plaideur devait consigner entre les mains du pontife avant de faire valoir sa cause devant les juges. S'il gagnait son procès, il allait le retirer; s'il le perdait, le dépôt était retenu au profit du trésor. *Quis judicio vicerat, suum sacramentum a sacro referebat; victi, ad œrarium redibat* (Varron). C'est parce que ce dépôt était confié à l'autorité religieuse qu'il était *res sacrata* ou *sacramentum* [1].

Ce mot reçut ensuite une acception très particulière en s'appliquant au *juramentum* ou serment de fidélité que les soldats devaient prononcer au moment de leur enrôlement. C'est de ce sens très spécial du terme *sacramentum* que notre langue usuelle a fait celui de notre mot *serment*, tandis que la langue ecclésiastique restait au plus près du mot latin par l'expression de *sacrement*. Cicéron connaît aussi l'usage

1. *Cicer. Op.*, ad. Ernesti, *Index latinitatis*, v. *sacramentum* : In foro sacramentum erat pecunia quæ a litigantibus deponebatur apud Pontificem, ut, qui causa cecidisset, amitteret eam pecuniam : quod ejus rei causa fiebat ne impune alicui negotium petendo, aut justa petendi inficiando, frustra crearetur. Instituta autem res est etiam propter inopiam ærarii, auctore Varrone, ut id inde aliquem reditum haberet. Differt a *sponsione* sacramentum in eo quod in sponsione non deponitur pecunia, sed tantum promittitur. Par une association facile à comprendre, le *sacramentum* se dit de l'action judiciaire elle-même dont il est le prélude et la condition. *Pro Caecina*, 33 : Decemviri..., re quaesita et deliberata, sacramentum nostrum justum judicaverunt. — *Pro Domo*, 29 : Si decemviri sacramentum in libertatem injustum judicassent... en parlant d'une revendication de la *libertas* civique. — *Pro Milone*, 27 : Injustis vindiciis ac sacramentis alienos fundos petere.

militaire du mot *sacramentum*, comp. *De Offic.*, I, 11. Un fils de Caton, ayant voulu continuer de servir dans l'armée, bien que la légion dont il faisait partie eût été licenciée, demanda à son général *ut secundo eum obligaret militiae sacramento, quia, priore amisso, jure cum hostibus pugnare non poterat.* — Tacite, *Hist.* I, 5 : *Miles urbanus, longo Cæsarum sacramento imbutus*, c'est-à-dire habitué depuis longtemps à jurer fidélité aux Césars. Le serment militaire, prêté devant des images sacrées ou des symboles, avec des formules où les dieux étaient pris à témoin, était par cela même une *res sacra* et *sacrata*.

Tertullien emploie le mot *sacramentum* plus d'une fois dans cette acception militaire. Par exemple, en parlant de soldats déserteurs qui passent au camp ennemi, il les montre *destitutis signis et sacramentis principis sui (De Spectac.* 24). — Ou bien encore, *Scorp. contra Gnost.* 4, comparant le chrétien à un soldat de Dieu qui se fait tuer pour lui obéir et lui rester fidèle, il dit : *Quis hunc militi suo exitum voluit, nisi qui tali eum sacramento consignavit?* — Dans le traité *De Idololatria*, 19, où il s'attache à démontrer que les engagements du soldat payen sont incompatibles avec ceux du chrétien fidèle, nous lisons : *Non convenit sacramento divino et humano.* De même, *De Corona Mil.* 11 : *Credimus-ne humanum sacramentum divino superduci licere?* Les promesses que le néophyte a faites en entrant dans l'Eglise par le baptême sont donc assimilées par Tertullien à un *sacramentum*, à un serment du même genre que celui qui lie le soldat envers ses supérieurs. Les deux acceptions rentrent dans le sens général de *res sacratae*.

Mais on conçoit que ce sens général permette d'étendre l'application du mot *sacramentum* à bien d'autres objets. Tertullien, grand initiateur de la théologie chrétienne latine, chercha toujours à doter la langue de l'occident d'expressions techniques parallèles aux termes déjà constitués de la langue théologique de l'orient grec (comp. *adv. Prax.*, 3), et en particulier il choisit le mot *sacramentum* pour rendre le

grec μυστήριον, dans le sens où ce mot grec désigne l'acte symbolique ou le symbole renfermant une vérité supérieure qu'il s'agit d'en dégager. Tel est en effet le sens premier de μυστήριον, sens qui reçut une application spéciale en servant à désigner les *mystères* ou représentations révélatrices d'enseignements supérieurs. Inconnues du vulgaire, les initiés seuls pouvaient en pénétrer la signification cachée (de μύω, enclore, fermer; par extension « fermer les yeux » ou « la bouche »; μυστής, myste, initié tenu au secret de ce qui lui a été révélé). Le mot grec avait, en se latinisant en *mysterium,* revêtu un sens trop déterminé pour que Tertullien se contentât de l'adopter sous sa forme latine. Il préféra le mot plus vague de *sacramentum* pour l'appliquer à des *res sacrae* ou *sacratae* qui avaient ceci de commun avec les μυστήρια que leur signification échappait aussi au vulgaire et ne se révélait qu'à des intelligences d'élite, éclairées par l'esprit de vérité [1].

C'est ainsi que dans le traité *De Anima*, 9, il parle d'une sœur montaniste, c'est-à-dire exaltée, extatique, honorée de révélations, qui *conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino* et qui *videt et audit sacramenta,* c'est-à-dire des réalités d'ordre supérieur qui échappent à l'œil et à l'oreille des hommes ordinaires.

Dans le traité *De jejunio*, 7, le jeûne a, entre autres utilités, celle de procurer aux jeûneurs le don divin de l'*Agnitio sacramentorum*, et en preuve de son assertion Tertullien cite l'exemple de Daniel qui, ayant jeûné trois jours, obtint le pouvoir d'interpréter le songe symbolique du roi de Babylone [1].

1. Le parallélisme des deux expressions est demeuré persistant dans les deux églises latine et grecque. La théologie orientale emploie le mot μυστήριον là où la théologie latine se sert du mot *sacramentum*.

1. C'est sur le texte des LXX ou une version voisine que Tertullien s'appuie dans cette interprétation de Daniel II, 12 suiv. Le texte hébreu ne fait point mention du jeûne. Les LXX disent que Daniel παρήγγειλε νηστείαν, « annonça un jeûne », mais n'en fixent pas la durée. Au surplus, tout ce chapitre des LXX montre que le mot μυστήρια s'employait pour désigner les images et les symboles contenant la vérité que les hommes inspirés savaient seuls discerner (comp. 18, 19, 27, 28, 29, 30, 47).

De Resurr. carn. 22, l'*agnitio sacramenti* dont il est question (comp. 27), se rapporte aux signes annonciateurs de la première résurrection, celle qui coïncidera avec le retour victorieux du Christ sur la terre.

Adv. Marcionem, III, 10, *consequi intellectum sacramentorum*, « acquérir l'intelligence des *sacramenta* ». Si l'on est en possession de cette intelligence, on comprendra la valeur cachée de ce nom de Jésus qu'il a plu au Christ d'adopter comme son nom propre.

Ibid., V, 15, *sacramenta edissere*, « expliquer les *sacramenta* ». C'est l'effet d'un don spécial mis sur une même ligne avec ceux qui consistent à *futura praenuntiare, occulta cordis revelare.*

Ibid. 17, *ad init.* Le *sacramentum voluntatis Dei* consiste dans les révélations mystérieuses qui concernent la fin des temps et la récapitulation en Jésus-Christ de tout ce qui existe au ciel et sur la terre.

Adv. Judaeos, 10. Le *sacramentum passionis* a dû être figuré sous forme allégorique ou symbolique par les prophète, non pas annoncé sous une forme directe et nue, mais *obumbrandum, ut difficultas intellectus gratiam Dei quaereret.*

Le *sacramentum* est donc très souvent ce qui s'appelle ailleurs une prédiction allégorique ou devant être interprètée allégoriquement. L'homme ordinaire, l'homme charnel ne voit que le sens premier ou naturel de la sentence promulguée. Avec plus de pénétration il y discernerait un sens supérieur. Par exemple, Adam, en état d'extase, à la vue de la compagne que le Dieu créateur a tirée de lui-même, a prophétisé l'union sacrée qui devait désormais attacher l'un à l'autre l'homme et la femme (Gen., II, 23-24). On croit peut-être qu'il ne s'agit là que du mariage. Pas du tout. Le mysticisme chrétien depuis longtemps appliquait ce passage à l'indissoluble union de Jésus-Christ et de son Église, son épouse tirée de son flanc comme Ève l'avait été du flanc du premier homme. Voilà ce qui nous explique ce que dit Tertullien *De Jejun.*, 3 : *Adam... post ecstasin spiritalem in qua*

magnum illud sacramentum in Christum et ecclesiam prophetaverat (Comp. Éphés., V, 32).

Il en résulte d'une manière générale que les prophéties de l'Ancien Testament où la piété chrétienne se plaisait à voir des prédictions plus ou moins claires de la future venue du Christ et de son œuvre de rédemption doivent être rangées parmi les *sacramenta*. Si Dieu a voulu, par exemple, que le successeur de Moïse s'appelât Josué ou plutôt Ἰησοῦς (= Jésus; comp. le texte des LXX, Nomb. XIII, 16; le texte hébreu porte *Iehoschuha)*, c'est parce qu'il voulait présager de cette manière le nom du libérateur suprême, *nominis futuri sacramentum (Adv. Marc.*, III, 16). La même idée et la même expression sont répétées *Adv. Judaeos*, 9 : *Is vir* (Josué), *qui in hujus sacramenti imaginem parabatur, etiam nominis dominici inauguratus est figura, ut Jesus nominaretur*. Le *sacramentum* consistait donc en ceci que là où les Juifs ne voyaient qu'un nom donné au chef qui devait les mener à la victoire et achever l'entreprise de leur libération, des hommes plus clairvoyants discernaient le nom du libérateur par excellence.

De la même manière, *Adv. Marc.*, III, 19, le passage Jérémie, XI, 19, est un *sacramentum*. Il est vrai que c'est à la condition de le traduire très inexactement. Le prophète met dans la bouche des ennemis qui en veulent à sa vie parce que ses prédications les irritent : « Détruisons l'arbre avec « son fruit ». Les LXX ont traduit par nous ne savons quelle étrange erreur : Ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ. « Jetons du bois sur son pain ». Tertullien, qui n'aurait su comparer ce texte avec l'original hébreu, s'en empare. Le pain, c'est le corps de Jésus-Christ, *qui corpori suo figuram panis dedit, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit*, « qui « donna à son corps la figure du pain, tandis que le prophète « avait antérieurement figuré son corps sous la forme du « pain », *ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo*. Le passage de Jérémie devient ainsi la prédiction de la mort de Jésus sur la croix qu'on lui a fait porter.

Adv. Marc., V, 1, nous voyons encore invoquer d'autres *figurarum sacramenta*. L'apôtre Paul a commencé par persécuter l'Église. C'est ce qui était déjà annoncé dans la Genèse (XLIX, 27) où Jacob, en bénissant ses fils, dit de Benjamin qu'il est « un loup rapace au matin, qui mange encore « et qui le soir donne de la nourriture ». Or Paul devait naître de la tribu de Benjamin. C'est un même *sacramentum* qu'il faut voir dans l'animosité déployée par Saül contre David, suivie de son repentir : elle annonce l'opposition que Paul fera d'abord à Jésus descendant de David.

Un des *sacramenta* les plus curieux de cette catégorie est sans contredit celui que Tertullien croit découvrir dans le passage d'Ézéchiel IX, 1-6, où le prophète doit marquer d'un signe, *Tav*, ceux des hommes de Jérusalem qui pleurent et gémissent sur les forfaits qui s'y commettent. Il prend le mot *Tav* pour un T grec, sans s'embarrasser de la forme très différente de la lettre hébraïque, et il y voit une figure de la croix dont le signe, posé sur le front des futurs chrétiens, les mettra à l'abri de la vengeance divine. *Hujus autem signi sacramentum*, ajoute-t-il, *variis modis praedicatum est* (*Adv. Judaeos*, 11).

Il est facile de voir par tous ces exemples que le *sacramentum* est toujours la forme à l'intérieur de laquelle se cache une vérité qui n'apparaît qu'à certaines conditions d'intelligence et de pénétration. C'est une vérité transcendante cachée sous des dehors fournis par le cours ordinaire des choses. C'est pourquoi le nombre des *sacramenta* peut être indéfini. L'expression peut s'employer en parlant d'actes rituels ou significatifs aussi bien que lorsqu'il est question des prophéties ou des types de l'Ancien Testament. Ainsi l'onction qui était donnée aux prêtres et aux rois et qui leur conférait un caractère divin, l'onction qui fut spirituellement le partage de Jésus et qui lui valut le nom de Christ ou Messie (= oint de Dieu) est un *sacramentum* (*Adv. Praxeam*, 28). Elle renferme en effet l'idée que celui qui l'a reçue est dans un rapport tout spécial avec Dieu, rapport

dont elle est le signe matériel, mais non pas la cause effective.

La monogamie est aussi un *sacramentum (De Monogamia,* II). Il ne s'agit pas ici de la monogamie au sens actuel de ce mot, mais de la condamnation des secondes noces, principe dont Tertullien, dans son rigorisme montaniste, est un zélé défenseur. C'est que la monogamie, comprise comme il l'entend, est le *sacramentum* ou le parallèle visible de l'union du Christ et de l'Eglise, *unius Christi unica sponsa.*

Il se plaint ailleurs (*Apologet.* 7) de ce que les payens accusent les chrétiens *de sacramento infanticidii* et d'autres abominations qu'ils commettraient dans leurs réunions occultes. On sait que l'opinion s'était répandue parmi les non-chrétiens qu'un des rites célébrés par les adhérents de la religion nouvelle consistait dans l'immolation d'un enfant dont ils se partageaient les morceaux. Cet acte monstrueux aurait été l'enveloppe symbolique de quelque doctrine odieuse, de quelque conjuration de magie noire. Il aurait donc été à sa manière un *sacramentum.*

A plus forte raison Tertullien range parmi les *sacramenta* des rites chrétiens authentiques où il voit l'expression consacrée d'augustes réalités. Le baptême, par exemple, est le *sacramentum aquæ,* le sacrement dont l'eau est la matière visible et symbolique *(De Baptismo,* I, 12, 13), *vestimentum fidei.* Peu importe de quelle eau on se sert pour administrer le baptême. Toutes les eaux de la terre ont été sanctifiées par l'Esprit de Dieu qui à l'origine se posait sur elles. *Omnes aquæ de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo* (*Ibid.* 4).

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Tertullien parle à l'occasion des *sacramenta haereticarum idearum (De anima,* 18). Il désigne ainsi les théories gnostiques roulant sur les Eons et leurs généalogies. Les partisans de ces théories idéalistes croyaient en trouver l'indication confirmative dans la parabole des dix Vierges, dont cinq étaient folles, c'étaient les cinq sens, et cinq étaient sages, c'étaient les facul-

tés intellectuelles qui touchent de près la vérité supérieure et cachée, résidant au sein du plérôme divin. *Haereticarum idearum sacramenta*, dit-il; d'autant plus qu'il vient de leur assigner pour origine la théorie platonicienne des idées, *formae, exempla, causae naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus*. Ces idées sont les véritables réalités, les choses sensibles n'en sont que les images, *imagines earum*. En fait c'est à propos de ces sacrements des hérétiques que Tertullien s'exprime le plus clairement sur ce qui constitue le *sacramentum*. Parole écrite ou acte symbolique, c'est toujours pour lui l'enveloppe d'une *veritas arcana et superna (Ibid)*.

Le sens qu'il donne à ce mot diffère donc beaucoup de celui que les Eglises par la suite lui ont attribué. Il est à présumer que son attention fut d'abord attirée par la signification usuelle du *sacramentum* désignant l'argent déposé par les plaideurs entre les mains du pontife, puis le serment du soldat enrôlé au service de l'Etat, dans les deux cas répondant à l'idée de *res sacrata*. C'est ce qui l'amena à en faire l'équivalent du μυστήριον grec dans le sens où ce mot désignait l'expression symbolique, allégorique ou rituelle d'une vérité supérieure et cachée. De là les cas divers et indéfiniment nombreux où il en fait l'application à des enseignements bibliques ou à des rites chrétiens, parfois même à des doctrines qu'il repousse, et de là aussi la nécessité de ne pas perdre de vue la signification de ce mot dans ses écrits, si l'on veut se faire une idée exacte de son enseignement personnel.

L'AUTEUR DU LIVRE DES ACTES DES APOTRES

T-IL CONNU ET UTILISÉ DANS SON RÉCIT LES ÉPITRES DE SAINT PAUL?

Par M. A. Sabatier.

La question, ici posée et débattue, est une question d'ordre rement littéraire; c'est de plus une question de fait. C'est r des constatations purement littéraires aussi qu'elle peut doit être résolue.

Cela ne veut point dire qu'elle ne soit de grande consé- ence pour l'appréciation de la valeur historique du livre s *Actes des Apôtres*. Suivant la réponse qu'on y fera, il us semble que cette appréciation doit changer du tout au ut. Si Luc [1] a connu et utilisé pour écrire son ouvrage les tres de Paul, on ne peut qu'être surpris et même scanda- é des méprises qu'il commet, des libertés qu'il prend, des mentis flagrants qu'il donne à un tel témoin et à un tel té- oignage. On a raison de dire que son livre n'est pas un re d'histoire mais un roman. Au contraire, s'il était ouvé qu'il n'a ni connu ni utilisé ces lettres, alors ce ne sont us ces contradictions ou ces divergences, entre deux docu- ents indépendants l'un de l'autre, qui peuvent nous éton- r. Ce qui devient étonnant, ce qu'il faut admirer, ce sont urs fréquentes rencontres et leur harmonie générale, qui

1. Nous employons ce nom propre traditionnel pour abréger le discours mais ns rien préjuger sur la vraie personnalité de l'auteur.

est telle que les épîtres de Paul, écrites en des temps et des lieux si divers, viennent se placer sans peine et sans effort dans le cadre historique esquissé par l'auteur des *Actes*. Dès lors, ne faudrait-il pas conclure des confirmations imprévues que les épîtres donnent à son récit, non pas sans doute que ce récit est partout également historique, mais qu'il repose, au moins pour les parties essentielles, sur des documents solides et que l'auteur a puisé à des sources à nous inconnues qui méritaient sa confiance. Il ne s'agit pas, on le comprend, de soustraire à la critique la narration de Luc, mais d'arracher cette critique même au joug dogmatique qui a pesé sur elle jusqu'ici en demandant à une étude purement littéraire des moyens de contrôle plus décisifs.

Cette question des rapports entre le livre des *Actes* et les épîtres pauliniennes n'a pas encore été, à notre connaissance du moins, sérieusement discutée. En Allemagne, les disciples de l'école de Tubingue admettent comme une sorte de thèse qui n'a pas besoin de démonstration, le fait que Luc a exploité les lettres de Paul. C'est la supposition qui se trouve à la base du livre si remarquable d'ailleurs de M. Weizsæcker sur l'*Age apostolique*[1]. Dans un programme universitaire de 1885[2], M. Jacobsen, le premier, a essayé de montrer qu'une grande partie du livre des Actes (I-XII) avait été librement composée à l'aide de quelques données premières empruntées à l'épître aux Galates ou aux épîtres aux Corinthiens. D'autre part, dans la dernière édition du commentaire de Meyer préparée par M. Heinrich Wendt, une page à peine est consacrée à la question que nous venons de soulever pour soutenir une thèse contraire à celle de M. Jacobsen. Cela paraît insuffisant et rend nécessaire, au lieu de rendre inutile, une discussion plus précise et plus étendue[3].

1. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*. 1886.
2. *Die Quellen der Apostelgeschichte*. 1885.
3. *Kommentar über das N. T. von W. Meyer. Die Apostelgeschichte* 7e Auflage (page 23). 1888.

Observation préliminaire. — Il est très surprenant que l'auteur des *Actes* semble ignorer absolument l'existence des épîtres de Paul. Il ne laisse pas même soupçonner que Paul eût l'habitude d'écrire et ait écrit jamais des lettres de quelque importance. Cependant il aime et recherche les documents anciens; il parle de ses sources; il reconstruit des discours dont le thème à peine lui était fourni par la tradition; il reproduit d'autres lettres en entier, comme celle de l'église de Jérusalem aux communautés pagano-chrétiennes de Syrie et d'ailleurs, (*Act.* XV) ou la lettre de Claudius Lysias à Félix au sujet de Paul (XXV). Il nous a rapporté quatre ou cinq discours de l'apôtre, en particulier celui de Milet. Mais au sujet de ses lettres et des occasions qui les lui firent écrire, rien. Si nous n'avions que le récit de Luc et que les écrits de Paul se fussent perdus, nous ne pourrions pas même nous douter qu'il fût un grand écrivain et a agi, même de son vivant, autant par la plume que par la parole. Tout le côté littéraire, tous les efforts du polémiste, toute l'œuvre d'édification du pasteur, toute la création dogmatique du théologien se trouvent absolument passées sous silence. On a beaucoup parlé des lacunes de la biographie de Paul dans les *Actes des apôtres*, on n'a pas fait attention que celle-ci est certainement la plus grande et la plus étonnante.

Qu'on n'objecte point que l'auteur, ne parlant que de la fondation des églises nouvelles et des débuts de chaque mission de Paul, n'avait pas à mentionner des lettres venues plus tard, après le temps des premières semailles. Si cette raison suffit pour quelques-unes, elle ne suffit pas pour toutes. Comment, à propos de la Conférence de Jérusalem, ne mentionne-t-il pas l'épître aux Galates? Et quand il nous dit que Paul passa trois mois d'hiver à Corinthe, en l'an 58-59, pourquoi ne dit-il rien de la composition de l'épître aux Romains, préparation et justification du voyage de l'apôtre à Rome? Ce silence absolu serait-il prémédité? L'auteur qui aime tant à parler de ses sources, voudrait-il ici les cacher,

pour en user plus librement avec elles? Personne, j'imagine, ne lui prêtera un pareil calcul. Luc fait bien plus l'effet d'un chroniqueur curieux et naïf que d'un diplomate trop précautionné. On ne comprend son silence que s'il a vécu assez près des temps apostoliques pour qu'à ses yeux, l'œuvre principale de Paul ce fût encore son œuvre missionnaire, sa prédication et ses voyages. Il devait en être ainsi, en effet, dans les premiers temps, avant qu'une collection de lettres circulât sous son nom. Plus tard, quand Paul fut devenu le théologien et l'écrivain inspiré aux yeux de l'Église du second siècle, bien plus que le grand voyageur, cela ne se comprend plus. Si notre auteur a eu cette collection entre les mains, il est inconcevable qu'il n'ait pas cru de son devoir d'historien d'expliquer ou de signaler, au moins en passant, l'origine de ces grandes lettres.

Toutefois cet argument *e silentio* ne suffirait pas encore, quelque poids qu'il paraisse avoir, pour établir que Luc n'a pas connu les lettres de Paul. Il n'en résulte qu'une présomption générale que doit confirmer ou détruire une étude plus attentive. Nous allons passer en revue les épîtres authentiques, nous demandant à propos de chacune d'elles s'il y a lieu de penser que l'auteur des *Actes* l'a utilisée ou non. Commençons par les plus anciennes.

1° *Les épîtres aux Thessaloniciens.*

La question ne se pose même pas pour la seconde de ces épîtres. Entre elle et le livre des *Actes*, nul point de contact. Il n'en va pas de même avec la première. Ici le rapprochement est inévitable et la rencontre fort curieuse. La première épître aux Thessaloniciens correspond à la mission de Macédoine et d'Achaïe (*Act.*, XVI, XVII et XVIII) et s'y encadre exactement. Il y a des coïncidences singulières de noms et de faits : 1° La présence de Silvanus à côté de Paul dans l'épître et dans le récit. Remarquons toutefois que Paul

:it toujours la forme pleine Σιλουανός et Luc toujours la
'me contractée Σίλας; 2° les mauvais traitements subis par
ul à Philippes et l'état piteux dans lequel il arriva à Thes-
onique; 3° le grand succès de sa parole surtout auprès
s σεβομενοί τὸν θεόν, c'est-à-dire des prosélytes païens; 4° la
te à Athènes et son arrivée à Corinthe. Il y a là une con-
rdance générale dans la marche et le caractère des évé-
ments bien faite pour étonner. On peut relever jusqu'à
s similitudes d'expressions et des ressemblances de style :
mp. I, Thess., I, 9 : (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν ἀπὸ τῶν εἰδωλων
λεύειν θεῷ ζῶντι) avec *Act.*, XIV, 15. Citons encore cette ma-
:re de parler des Juifs familière à Luc : κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς
εσιν λαλῆσαι. 1 Thess., II, 16. Combien cela d'ailleurs ré-
nd exactement à ce que Luc raconte précisément de la
nduite des Juifs à Thessalonique et à Bérée! (*Act.*, XVII,
10, 13). Rien ne semblerait plus naturel que de conclure
ces observations à un rapport de dépendance et de dire
e l'auteur des *Actes* a connu et utilisé notre épître.

Cependant voici des observations qui vont en sens con-
ıire et font d'abord hésiter. Nous venons de parler de res-
mblances de style. Mais les deux ou trois phrases et les
atre ou cinq expressions où se fait la coïncidence sont des
rases et des mots qui sont caractéristiques du style vague
général de Luc, mais n'ont pas la moindre couleur pauli-
:nne, en sorte que s'ils devaient prouver une dépendance,
tte dépendance serait du côté de l'épître vis à vis des *Ac-*
et pas du tout du côté des *Actes* vis à vis de l'épître. Il
st trouvé en effet des critiques (Baur et son école), pour
ıtenir que la première épître aux Thessaloniciens était une
tre apocryphe écrite par un disciple de Paul à l'aide du
re des *Actes*. Mais il n'est jamais venu à l'idée de personne
e le récit de la mission de Macédoine et d'Achaïe que
us trouvons dans Luc, put être déduit d'une ou d'autre
:on des quelques allusions historiques relevées dans
:pître.

C'est qu'en effet le récit des *Actes* à cet endroit est si ri-

che, si précis, si vivant qu'il dépasse de beaucoup les maigres renseignements fournis par la lettre de Paul. Et puis il y a des traits qui ne s'expliquent point. Comment de la vague mention de mauvais traitements subis par Paul à Philippes tirer le vif et charmant récit des aventures et des succès de l'apôtre dans cette ville que nous lisons *Actes* XVI? D'après Luc, Paul aurait prêché trois sabbats consécutifs dans la synagogue juive de Thessalonique et aurait converti plusieurs juifs. Non seulement l'épître ne sait rien de cette partie juive de l'église, mais elle nous la présente comme tout entière d'origine païenne. D'où Luc a-t-il pu tirer la mission de Paul à Bérée et le récit des succès qu'elle y eut dont l'épître ne dit pas un mot? Il est vrai qu'en revanche l'épître mentionne Athènes (III, 1). Mais, avec la rencontre des deux documents sur ce point, éclate aussi leur indépendance puisque cette rencontre aboutit à une contradiction. D'après l'épître, en effet, Paul vient de Thessalonique à Athènes avec Timothée; puis d'Athènes, il renvoie Timothée à Thessalonique pour consoler les frères de son brusque départ. D'après les *Actes*, au contraire, Timothée et Silas étaient restés à Bérée; Paul était venu seul à Athènes; il les y attendit vainement pendant quelques jours, et partit pour Corinthe où ils vinrent enfin le rejoindre. *Act.*, XVII, 14-16. Si l'auteur des *Actes* avait puisé ses renseignements dans l'épître, il n'avait aucune raison de modifier, sur une question d'itinéraire, ce qu'il y aurait lu.

Les divergences et les rencontres entre les deux documents sont donc aussi surprenantes les unes que les autres. Comment les expliquer? Comment se fait-il que Luc possède sur cette période missionnaire de Paul tant et de si exacts renseignements qu'il ne puise pas sûrement dans une épître où ils ne se trouvent point? Comment, d'autre part, s'écarte-t-il de celle-ci au point d'en arriver positivement à la contredire?

La réponse à ces questions et la solution de ce petit problème ne sont pas difficiles à trouver. On a remarqué depuis longtemps que, juste au moment où Paul met le pied en Ma-

cédoine, le caractère de la narration de son biographe change. Fait jusque-là à la troisième personne, le récit passe tout à coup à la première. Nous avons ici les *Mémoires personnels* d'un compagnon même de Paul. Voy. *Actes* XVI, 11 et ss. Nous voyons très bien où commence ce document nouveau ; nous ne voyons pas où il cesse. Mais il est vraisemblable qu'il dure autant que le séjour de Paul dans la province. On ne peut pas dire que ce témoin oculaire qui parle ici soit l'auteur du livre même des *Actes*. Mais cette question importe peu pour le moment. Le document est là. Nous savons dès lors où Luc a puisé les renseignements si précis, si vivants qui nous étonnaient par leur concordance avec les allusions légères de l'épître de Paul. D'autre part, nous ne pouvons plus être surpris des différences constatées ni même des contradictions dans quelques détails. Cela est dans la nature de tous les documents historiques.

2° *L'épître aux Galates.*

Avec l'épître aux Galates nous arrivons au centre et au point vif du débat. Mais, en même temps, la question se complique. S'il suffisait, pour démontrer l'indépendance des documents en présence, d'établir qu'ils se contredisent sur presque tous les points où ils se rencontrent, notre tâche serait fort aisée. Cette contradiction irréductible est le grand cheval de bataille de l'école de Tubingue dans sa lutte contre la tradition reçue. Ceux qui admettent que Luc a lu et utilisé comme document cette grande épître, ne nient donc pas cette contradiction; ils l'exagèreraient plutôt ; ils soutiennent seulement qu'elle a été voulue, préméditée, et l'expliquent par l'intérêt ecclésiastique ou dogmatique que Luc aurait poursuivi. On est bien forcé d'aller jusque-là du moment qu'on croit que non seulement cet auteur a connu cette épître, mais encore qu'il ne sait rien d'autre, sur les commencements de la vie de Paul et ses rapports avec les apôtres, que ce qu'il y a trouvé.

Cependant il est une première réflexion qu'on ne peut s'empêcher de faire. Le procédé qu'on prête ainsi à Luc est si étrange qu'il en devient inconcevable. Cet écrivain était, en toute hypothèse, un ami et un disciple de Paul. Il ne cache point son inspiration pagano-chrétienne ni son anti-judaïsme. Paul lui inspirait plus que de l'estime; c'était de la vénération. Plus il fait effort pour le réhabiliter auprès de ceux qui le méconnaissaient encore, plus il témoigne des sentiments qu'il a pour lui. Paul était une autorité à ses yeux; il a reçu une mission divine ; il a eu des révélations immédiates; Jésus lui est apparu; il a possédé une pleine autorité apostolique sur les églises qu'il a fondées. Que Luc n'ait pas compris toute sa doctrine, nous le voulons bien; mais il veut et il se sait être en communion et en harmonie avec lui et ne supporterait pas l'idée de se mettre en révolte ouverte contre son autorité. Telle est la psychologie que nous pouvons nous faire de l'auteur des *Actes*. C'est essentiellement un esprit et un tempérament de disciple. Et l'on voudrait que cet homme-là si pacifique et si timide eût eu entre les mains l'épître aux Galates qu'il aurait su être de Paul, et que, de propos délibéré, il eut conçu le dessein et entrepris la tâche de démentir Paul à chaque ligne, d'altérer ce qu'il n'aurait pas pu omettre et de faire taxer l'apôtre de mensonge! Cela n'est pas déjà très facile à concevoir. Mais, à supposer qu'il eût formé cet étrange dessein, comment aurait-il pu espérer y réussir? Comment pouvait-il croire que ses contre affirmations l'emporteraient, dans l'Église, sur celles de Paul? Comment même, dans l'intérêt de son dessein irénique, n'aurait-il pas pris garde de se mettre en contradiction formelle avec un témoin qui subsisterait toujours pour le condamner?

Mais il nous faut accepter provisoirement la thèse des derniers disciples de Baur, quelque invraisemblable psychologiquement qu'elle paraisse, et voir si elle rend du moins compte des faits littéraires en présence desquels nous nous trouvons. Quel besoin Luc avait-il, même pour atteindre son but, de modifier le canevas historique que lui fournissait

'épître? Les faits matériels ne sont pas gênants dans une affaire pareille. Le tout c'est de les interpréter et de les faire paraître sous un jour favorable. Or, dans le détail, le procédé de Luc ne se comprend pas.

Pourquoi omettre le voyage d'Arabie? Pourquoi ne pas distinguer les deux séjours de Paul à Damas? Qu'on ne dise pas que Luc avait hâte de l'amener à Jérusalem; car, au contraire, il fait durer longtemps ce séjour de Damas, et termine son récit en disant expressément : ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί (*Act.* IX, 23) expression qui veut certainement marquer une longue durée. Mais, au lieu de cette expression vague, pourquoi n'emprunte-t-il pas la date précise que donne Paul, lui si préoccupé ailleurs de chronologie?

Le point important, à ses yeux, dit-on, c'est que Paul vienne à Jérusalem. Il y vient donc. Mais, si l'on compare les deux récits de cette visite, n'est-on pas absolument déconcerté de la manière dont l'auteur des *Actes* a mis à profit les indications de Paul? Il ne dit rien de la visite intime et de quinze jours que l'apôtre fit à Pierre, rien de la visite à Jacques. Est-ce qu'il n'avait pas intérêt à relever et à mettre ces faits en pleine lumière? Au contraire, avec une étourderie vraiment étrange (nous parlons dans la supposition qu'il avait l'épître sous les yeux), il s'en va affirmer légèrement une chose que Paul nie de la façon la plus solennelle, une chose sans importance au prix de la précédente. Prenant Dieu à témoin, Paul dit : « Je ne vis aucun autre des apôtres : ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ὅτι οὐ ψεύδομαι (*Gal.* I, 20). Et Luc écrit tranquillement ceci : « Barnabas prenant Saul le conduisit *aux apôtres* et il leur raconta, comment en chemin, il avait vu le Seigneur..... Et il était *avec les apôtres* allant et venant dans Jérusalem. » (*Act.* IX, 27 et ss.) N'est-ce pas vouloir contredire à plaisir la source que l'on utilise?

Dans l'épître, Paul dit que les chrétiens de Judée ne connaissaient pas son visage mais qu'ils louaient Dieu à cause de lui en disant : « celui qui jadis nous persécutait, prêche maintenant la foi qu'il voulait détruire. » Et Luc, au lieu

d'insister sur ces sentiments et ces actions de grâces, comme il était de l'intérêt du dessein apologétique qu'on lui prête, raconte au contraire que « Paul essayait en vain de se joindre aux chrétiens jérusalémites qui avaient peur de lui et ne croyaient pas à sa conversion. » (*Act.* IX, 26.)

Paul enfin énumère exactement les visites qu'il a faites à Jérusalem dans cette période et atteste même Dieu qu'en dix sept ans, elles se sont réduites à deux en tout. Or Luc en ajoute une troisième (*Act.* XII, 25). Dans quel intérêt expose-t-il l'apôtre qu'il vénère à être taxé de mensonge? C'est, dit-on, pour le montrer en communion constante avec la Ville sainte. Nous le voulons bien. Mais on avouera que, s'il contredit ainsi son témoin et son autorité, ce ne peut-être gratuitement. S'il lui prête ce voyage imaginaire, c'est pour donner sans doute à ce voyage une signification particulière ou que ce voyage va devenir l'occasion de quelque rencontre importante. Nullement. Paul vient à Jérusalem pour n'y rien faire et pour n'y voir personne. Luc mentionne cette visite en trois mots, sans paraître y attacher lui-même aucune espèce d'importance. Si Luc n'a pas connu l'épître aux Galates, son dire est erronné sans doute, mais l'erreur n'a rien que de concevable. S'il l'a connue au contraire, son procédé est absurde.

Arrivons aux conférences de Jérusalem.

La narration de Luc, si vague et si générale, peut-elle encore ici s'expliquer comme une transformation volontaire et préméditée de celle de l'épître aux Galates? Notons qu'en gros toutes deux sont d'accord sur la cause et l'issue du débat. Les judéo-chrétiens intolérants voulaient rendre la circoncision obligatoire pour les païens convertis. Après maints pourparler, les païens en furent dispensés. Que Luc dès lors, qui applaudit du reste à cette solution, laissât tomber du récit des *Galates* ce qu'il a de trop personnel ou de trop polémique, qu'il en modifiât le ton un peu dédaigneux à l'égard de l'autorité des Douze, qu'il en dégageât, même en le forçant, tout ce qui s'y trouve de favorable à sa

thèse, nous le comprendrions très bien. Mais il ne fait pas cela. Il omet ou il altère des faits matériels qui sont parfaitement indifférents et il néglige même les choses qui pourraient le mieux le servir.

On sait, par exemple, que Luc aime la chronologie et a souci de l'établir toutes les fois qu'il en a les moyens. Pourquoi n'a-t-il pas mis à profit les indications chronologiques si précises de l'épître aux Galates?

Pourquoi omet-il de mentionner Tite dont la personne était la preuve vivante de la thèse qu'il veut établir? Il ne l'exclut pas, puisqu'il parle de τινες ἄλλοι (XV, 2) mais il ne le nomme pas. En général, si Luc a connu les lettres de Paul, pourquoi, dans son récit, n'a-t-il jamais parlé de Tite qui, dans les épîtres, vient immédiatement après Timothée dans les affections de l'apôtre et qui fut certainement son disciple le plus intelligent et le plus hardi, le premier homme d'action de son entourage?

Paul nous dit que ce fut à la suite d'une révélation qu'il monta à Jérusalem (*Gal.* II, 2). Cela n'est pas en contradiction, nous l'avouons, avec le mandat donné à Paul et à Barnabas, d'après Luc par l'église d'Antioche (*Act.* XV, 2). Mais quel scrupule pouvait empêcher Luc de noter cette révélation particulière, lui qui attribue à des visions et à des songes tant de grandes résolutions prises par l'apôtre des païens? Ne pouvait-il pas heureusement s'en servir pour faire entendre que Dieu lui-même voulait que la paix régnât dans son Eglise?

Pourquoi l'historien néglige-t-il de faire parler Paul directement dans les conférences de Jérusalem où l'on entend Pierre et Jacques, alors que Paul lui-même dans les *Galates* lui fournissait un thème très favorable à son dessein, puisqu'il n'avait qu'à développer et à commenter ces mots de l'épître : « Je leur exposai l'évangile que je prêche aux païens, pour les faire juges eux-mêmes si j'avais couru et travaillé en vain? »

Pourquoi, amenant en scène Pierre et Jacques néglige-t-

il la personne de Jean qu'au commencement de son livre il montrait aux côtés de Pierre, alors que Paul prend soin de le désigner?

Comment n'insiste-t-il pas sur cette déclaration de Paul qui confirmait si bien sa thèse d'un bon accord : « Ils me donnèrent la main d'association » (mot à mot et plus exactement « de communion, de solidarité et d'union fraternelle »)? Surtout, puisqu'il est censé avoir voulu faire un parallèle bien équilibré entre Pierre et Paul, pourquoi n'a-t-il pas pris pour guide le parallèle même que Paul établit en ces mots : « Voyant que j'avais reçu la mission de prêcher l'évangile aux païens comme Pierre celle de l'annoncer aux Juifs et que Dieu qui a puissamment agi en Pierre, ne s'était pas montré moins puissant en moi pour l'évangélisation des gentils, etc. » et a-t-il tenu, au mépris de ces affirmations, à tout brouiller en faisant incessamment échanger leurs rôles à ses deux héros? Encore une fois, rien de tout cela ne gênait le dessein apologétique de l'auteur des *Actes;* mais tout cela même ingénieusement tourné pouvait le servir.

On comprend très bien qu'il omette la dispute d'Antioche entre Pierre et Paul qui pouvait être un scandale pour la foi des simples. Mais pourquoi ne parle-t-il pas des pauvres que Pierre, Jacques et Jean recommandèrent à la sollicitude de Paul et dont celui-ci se souvint toujours? (*Gal.* II, 10.) Quel scrupule pouvait ici l'arrêter, alors que, dans un voyage antérieur, il nous a déjà montré l'apôtre apportant des aumônes à Jérusalem au nom de l'église d'Antioche et que plus tard il mettra dans la bouche de Paul une allusion à la grande collecte instituée par lui dans toutes ses églises? *Actes* XII, 25 et XXIV, 17).

Omettant ce trait inoffensif, il imagine au mépris de la déclaration formelle de Paul, un décret officiel de la conférence de Jérusalem et il rédige une pièce ecclésiastique qui n'ont pu certainement exister à cette époque.

Tout cela est véritablement incompréhensible, littérairement parlant, si l'auteur des *Actes* a lu l'épître de Paul.

Tout cela, au contraire, devient simple et très naturel, s'il ne l'a pas connue, s'il a suivi et utilisé, pour son récit, une tradition déjà quelque peu vieille, forcément vague ou inexacte pour les détails, dans laquelle ces pourparlers de Jérusalem avaient bien vite pris l'apparence d'une conférence ou d'un synode officiel avec délibération régulière et protocole, qui transportait enfin dans ce passé d'un demi-siècle les bases de l'accord social intervenu avec le temps entre les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne dans les églises hors de la Palestine.

Voici deux remarques subsidiaires : Si Luc avait eu entre les mains une lettre de Paul comme celle aux Galates, comment n'aurait-il pas eu l'idée et trouvé le moyen de nous renseigner sur l'origine et le lieu géographique de ces églises de Galatie? Or non seulement il n'en dit rien, mais il l'ignore absolument. Quand il parle des églises de Derbe, de Lystre, d'Iconie, d'Antioche où nous retrouvons aujourd'hui les Galates de Paul, lui ne prononce pas du tout le nom de cette province. Il distingue même positivement « le pays galate » de la Lycaonie et de la Pisidie. Au contraire, quand il parle de la Γαλατικὴ χώρα (*Actes* XVI, 6), il ne parle d'aucune mission ni d'aucune église fondée. Si nous avons raison de chercher les Galates de Paul dans les districts montagneux de Derbe ou de Lystre, il faut dire que Luc a raconté leur conversion sans s'en douter.

Il y a plus. Au chapitre IV de son épitre, Paul nous parle de sa première venue chez les Galates ; il nous dit qu'il y fut retenu presque accidentellement par la maladie et une maladie d'aspect répugnant. Il décrit ensuite, en termes chaleureux, l'attention, l'amour, l'enthousiasme, la joie des Galates à la suite de ses premières prédications (*Gal.* IV, 12, 20). Voilà d'intéressantes indications pour l'histoire des missions de l'apôtre que Luc a entrepris de raconter. Or il a ignoré tout cela, et il est impossible de trouver dans ses récits un endroit où ces renseignements authentiques puissent trouver leur place naturelle. N'est-ce pas encore un

motif de penser qu'il n'a pas travaillé d'après nos épîtres et que les concordances heureuses et les divergences étonnantes qu'on relève entre sa narration et le témoignage direct de Paul tiennent principalement ou bien à l'excellence ou bien à l'insuffisance des sources écrites ou orales où il a puisé?

3° *Les épîtres aux Corinthiens.*

L'auteur des *Actes* aurait pu trouver dans ces deux lettres d'intéressants renseignements sur l'origine de l'église de Corinthe et les familles converties qui en formèrent le premier noyau. Paul en nomme plusieurs : d'abord une dame Chloé, puis Stephanas, le premier chrétien de l'Achaïe, Gaius, Crispus auxquels il faut encore ajouter Fortunatus et Achaïcus, sans parler de Sosthènes (1 *Cor.* I, 1, 11, 14-15 et XVI, 15-18). Au chapitre XVIII de son récit, Luc racontant la fondation de l'église, utilise-t-il ces noms propres? Nullement. Il nomme de son côté deux convertis de marque, l'un Titus Justus d'origine païenne, dont Paul précisément ne fait aucune mention; l'autre, Crispus, qu'il nomme à la vérité, mais que Luc nous donne comme juif et ancien président de synagogne, ce que rien ne pouvait lui suggérer dans nos épîtres.

Voici quelque chose de plus curieux. Le nom de Sosthènes se trouve à la fois dans les *Actes* et dans la 1re épître aux Corinthiens. Mais, dans l'épître, c'est un disciple de Paul assez considérable, puisqu'il signe l'épître avec lui (1 *Cor.* I, 1). Le Sosthènes qui paraît dans le récit des *Actes,* au contraire, est le chef fanatique de la communauté juive qui accuse Paul devant le proconsul Gallion. Que ce soit le même personnage ou non, il importe peu de le décider. Il est seulement clair que Luc n'a pas pris ce nom dans notre épître. S'il avait même lu celle-ci, il est vraisemblable que l'idée lui serait venue ou de nous raconter la conversion de Sosthènes ou bien de faire entendre qu'il parle d'une per-

sonne toute différente. Dès lors, comment douter qu'il a puisé ailleurs que dans notre épître ce qu'il a raconté des débuts de l'Evangile à Corinthe?

La seconde lettre aux Corinthiens pouvait lui fournir des matériaux plus riches encore. Au chap. XI, en effet, Paul a tracé en lignes de feu, le tableau dramatique et le résumé de sa vie missionnaire et des épreuves qui l'ont traversée. Comment Luc, s'il avait eu ce programme sous les yeux, ne se serait-il pas efforcé de le remplir tout entier? Il n'en a rien fait. Quelque agitée ou éprouvée que la vie de Paul apparaisse dans le livre des *Actes,* elle l'a été encore beaucoup plus dans la réalité. Le récit de Luc et le résumé de Paul ne coïncident ni dans l'ensemble ni dans le plus grand nombre des détails. Paul nous dit qu'il a été très souvent en prison; jusqu'au moment de la seconde lettre aux Corinthiens, Luc ne connaît que son court emprisonnement à Philippes. Paul ajoute qu'il a été cinq fois condamné par les chefs de synagogue à recevoir quarante coups moins un. Luc les ignore. Paul déclare qu'il a été flagellé trois fois à la suite de condamnations portées par les autorités païennes; Luc ne connaît que la flagellation de Philippes. Et que dire encore des trois naufrages qu'il a essuyés, de ces 24 heures passées au milieu des flots, des dangers courus sur les grandes routes, des attaques des brigands, des risques dans les déserts ou dans les montagnes! Est-ce que le récit des *Actes* ne paraît pas maigre auprès de cette page de Paul!

Sur un détail la rencontre est pourtant singulière. Comparez :

Actes, IX, 25.	2, *Cor.*, XI, 32 et 33.
Λαβόντες..... νυκτὸς διὰ τοῦ τείχους καθῆκαν αὐτόν χαλάσαντες ἐν σφυρίδι.	Ἐν Δαμασκῷ ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως ἐφρούρει τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν πιάσαι με, καὶ διὰ θυρίδος ἐν σαργάνῃ ἐχαλάσθην διά τοῦ τείχους καὶ ἐξέφυγον τὰς χεῖρας αὐτοῦ.

Frappé de la façon décousue et inopportune dont ce détail arrive dans l'épître, alors que Paul a déjà solennellement clos la série de ses épreuves, M. Holsten a soutenu que ce passage était la glose marginale d'un scholiaste postérieur qui s'était inspiré du récit des *Actes* en le complétant. Bien que l'état du texte favorise beaucoup cette opinion, nous n'avons pas besoin d'y recourir. Il est clair, en effet, malgré la similitude d'un terme ou deux que Luc n'a pas eu le passage de Paul sous les yeux. La contradiction en effet éclate entre les deux récits en même temps que la coïncidence. D'après les *Actes*, ce sont les Juifs de Damas qui gardent les portes de la ville et veulent tuer Paul. D'après l'épître, ce sont les agents du roi Arétas. Pourquoi Luc, d'ailleurs toujours avide de synchronismes, aurait-il négligé de recueillir le nom de ce roi qui fixait la date de l'événement et établissait encore mieux l'authenticité du témoignage de Paul? Le détail de la corbeille dans laquelle Paul se sauve, était naturellement resté dans la tradition; mais cette même tradition avait oublié l'ethnarque du roi Arétas et l'avait remplacé par les Juifs, sans expliquer d'ailleurs comment les Juifs pouvaient d'eux-mêmes s'arroger une pareille autorité. C'est ainsi que de précise l'indication est devenue vague et obscure.

Luc a ignoré et n'a pas essayé de nous expliquer cet autre renseignement de Paul (1 *Cor.* XV, 32) : κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ. Ajoutons qu'il ne parle jamais non plus de la grave maladie à laquelle Paul était sujet (2 *Cor.* XII, 7).

Enfin nous trouvons encore dans 2 *Cor.* I, 8-11, la mention d'une aventure terrible et mystérieuse en Asie où Paul désespèra de la vie. Rien, dans les *Actes*, ne correspond à cette indication. Ne pouvons-nous pas conclure que l'auteur n'a pas lu nos deux épîtres ou du moins n'a pas eu la pensée de les utiliser comme documents historiques?

A cette conclusion une objection indirecte peut être faite. On sait que le troisième évangile et les *Actes* ont le même auteur et sont, à vrai dire, les deux parties d'un même ouvrage. Or, les paroles d'institution de la Cène que nous

lisons aujourd'hui dans l'Évangile sont tellement semblables à celles que nous trouvons dans 1 *Cor.* XI, 24 et 25 que la dépendance littéraire est ici sensible.

Luc, XXII, 19-20.	I *Cor.* XI, 24-25.
Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, [τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Τοῦτὸ ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων. Τοῦτὸ τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.]	Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμά τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτό ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων τοῦτό τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

Cette rencontre littérale est bien surprenante. On pourrait cependant l'expliquer assez bien en disant que cette institution paulinienne de la Cène était devenue liturgique dans le culte des églises pagano-chrétiennes et se trouvait ainsi stéréotypée dans la langue religieuse. Un emprunt direct de Luc à la première épître aux Corinthiens ne serait point nécessaire pour expliquer la coïncidence. Mais il y a autre chose à dire. Quand on compare les divers témoins du texte à cet endroit, on voit que soit celui de Paul, soit celui de Luc ont été beaucoup travaillés par les copistes préoccupés de les mettre en concordance pleine et entière. Ce que nous admirons ici c'est vraisemblablement leur œuvre. MM. Westcot et Hort mettent entre doubles crochets tout ce qui dans le texte de Luc paraît emprunté au texte de Paul comme nous l'indiquons nous-mêmes plus haut, estimant que ces mots sont une addition postérieure faite à la narration de Luc qui paraissait ou trop écourtée ou mal ordonnée. Il suffit en effet de lire le contexte pour voir qu'il y a désordre dans le texte de Luc. Il est deux fois question de la coupe, une fois avant le pain et une fois après. Les mots identiques à ceux de Paul qui font cette répétition inadmissible manquent dans le manuscrit D, dans les plus anciens manuscrits latins et dans la version syriaque. Le texte varie

incessamment dans les autres manuscrits. Aussi les deux critiques anglais n'hésitent-ils pas à conclure leur discussion critique sur ce point en disant que les difficultés du texte reçu jointes à la coïncidence suspecte avec 1 *Cor.* XI, 25, et les différences de transcription ne peuvent laisser aucun doute moral sur le fait que les mots en question étaient absents du texte original de Luc. (Voy. *The new Testament en the original greek. Introduction, Appendix*, p. 63 et 64).

Une dernière cause d'étonnement, si Luc a connu nos épîtres, c'est l'étrange idée qu'il se fait et nous donne du phénomène de la *glossolalie* au chap. II des *Actes*. Ce phénomène mystique est si bien expliqué et caractérisé par Paul (1 *Cor.* XIV) que quiconque l'a lu ne saurait plus se méprendre sur sa véritable nature. Evidemment, sur ce point encore, Luc n'a pas suivi le document écrit, mais une tradition populaire dans laquelle le phénomène s'était entièrement transformé et défiguré en un inconcevable et inutile prodige.

4° *L'épître aux Romains.*

Aucune autre épître ne trouve plus sûrement sa place distincte et certaine que celle-ci dans le cadre historique du livre des *Actes*. Elle fut écrite pendant le dernier séjour de Paul à Corinthe. Luc parle de trois mois d'hiver passés alors dans l'Hellade (*Act.* XX, 2). Ces trois mois restent vides de tout événement. N'était-ce pas une occasion favorable de développer les nouveaux projets missionnaires que Paul esquisse et annonce dans l'épître aux Romains et même de signaler la composition de cette grande épître qui était le commencement d'exécution de ces vastes desseins sur l'Occident? Luc ignore tout cela. Il ne parle point de l'Espagne et ne soupçonne pas du tout que Rome pour Paul n'était pas un terme, un lieu d'arrivée, mais un lieu de

passage, une étape pour aller plus loin ; qu'il voulait surtout y venir pour s'y créer un point d'appui à de nouvelles et plus grandes entreprises missionnaires.

Luc aurait trouvé dans cette même lettre une autre indication historique qui aurait pu lui faire élargir encore le cadre des missions de Paul. L'apôtre en effet parle de l'Illyrie *(Rom.* XV, 19). Cette province est restée en dehors de l'horizon de l'auteur des *Actes.*

Mais ce qui étonne plus que tout le reste, c'est que ce dernier qui raconte avec tant de détails et de précision géographique le dernier voyage de Paul à Jérusalem, n'en mentionne point le but principal. Il ne dit rien de la grande collecte instituée par l'apôtre dans toutes ses églises pour les pauvres de Jérusalem. On sait pourtant la place que cette affaire occupe dans les épîtres aux Corinthiens et dans l'épître aux Romains et le souci qu'elle lui donna. Cette collecte est enfin terminée. Accompagné de délégués régulièrement choisis par les églises d'Achaïe, de Macédonie, d'Asie et de Galatie, il va porter cette offrande à Jérusalem comme une marque d'union et d'affection. N'entrait-il pas dans le dessein de Luc de relever avec soin une si noble et si fraternelle conduite? Remarquez qu'il nous donne très vraisemblablement *(Act.* XX, 4-6) et très exactement les noms des délégués des églises dont nous venons de parler. Mais il le fait, sans s'en douter ; il ignore pourquoi ces amis de Paul vont à Jérusalem avec lui. S'il avait lu nos épîtres avec soin, elles auraient pu l'avertir; il suit les notes d'un récit de voyage, très précises sans doute, mais qui ne disaient absolument rien sur le mobile qui amenait Paul une dernière fois en Palestine. Dira-t-on, avec M. Volkmar [1], que Luc a omis cette collecte pour éviter de donner prise aux malignes interprétations des judéo-chrétiens qui, présentant Paul sous l'image de Simon le Magicien, l'accusaient d'avoir voulu acheter la dignité apostolique avec de l'argent? Cette

1. *Theolog. Jahrbücher*, année 1856, page 279 et ss.

raison est ingénieuse, mais gratuite et fausse ; car, ce même Luc, dans une autre circonstance, au début de l'apostolat de Paul — ce qui était autrement grave — n'a pas eu le moindre scrupule ni la moindre hésitation à nous le montrer venant apporter des aumônes à Jérusalem (*Act.* XII, 25). Et même il a mis une allusion très positive à cette fidèle coutume de Paul sur les lèvres mêmes de l'apôtre (XXIV, 17). Non, Luc a fait cette omission avec la plus parfaite candeur. Rien ne l'avait averti dans les sources qu'il utilisait.

Faisons enfin une dernière remarque. Aurait-il pu écrire l'étonnant entretien de Paul avec les représentants du judaïsme romain (*Act.* XXVIII, 17-28) s'il avait lu la lettre de Paul à l'église de Rome. L'auteur de ce morceau ne paraît pas se douter de l'existence, à cette époque, dans la capitale de l'empire d'une grande et florissante église chrétienne. Les interlocuteurs de Paul parlent de la religion nouvelle, comme de quelque chose dont ils ont seulement ouï dire « qu'elle est partout contredite. » Et Luc veut nous montrer l'apôtre ne se décidant à annoncer l'Evangile aux païens qu'après que les Juifs l'ont en quelque sorte officiellement repoussé (*Act.* XXVIII, 22-28), comme si l'Evangile n'était pas depuis longtemps prêché aux habitants de Rome, et si beaucoup de païens à Rome même n'y avaient pas adhéré. Rappelons, en effet, que, dans son épître écrite deux ou trois ans auparavant, Paul parle d'une grande église « dont la foi est célèbre dans le monde entier, » où les chrétiens d'origine païenne sont très nombreux et qui pourrait efficacement seconder, si elle le veut bien, les projets missionnaires de Paul en Espagne. Luc semble ignorer tout cela.

Encore un détail. Le couple chrétien Aquilas et Priscille est nommé dans les épîtres aux Corinthiens et aux Romains et dans les *Actes* : mais tandis que Paul écrit toujours Πρίσκα, Luc écrit toujours Πρίσκιλλα et de plus sait qu'Aquilas était originaire du Pont. (*Act.* XVIII, 2).

5° *Les épîtres de la Captivité.*

Ici nous pouvons être bref. La question que nous discutons ne saurait même se poser pour les épîtres aux Ephésiens, aux Colossiens, à Philémon et aux Philippiens. Il est trop évident qu'aucun lien ne les rattache aux *Actes des apôtres*. Montrons toutefois que Luc aurait pu trouver dans ces lettres des indications historiques bien faites pour enrichir des parties maigres de son récit. Par deux fois il fait traverser la Phrygie à saint Paul (*Act.* XVI, 6 et XIX, 1) et par deux fois sans nous rien dire de ce que l'apôtre y put faire. Comment, à ce propos, s'il avait lu la lettre aux Colossiens et le billet à Philémon, n'aurait-il point parlé de ce riche chrétien, l'une des plus belles conquêtes de l'apôtre? En Phrygie, aux portes de Colosses, en effet, vivait Philémon, avec sa femme Appia et Archippe, probablement leur fils et toute une petite église pleine de ferveur et d'amour pour Paul (*Col.* IV, 17; *Phil.* 1-3). Et l'aventure si curieuse d'Onésime rencontré et converti par Paul en prison, puis renvoyé à son maître, ne pouvait-elle pas donner lieu à un charmant épisode, si véritablement Luc, comme on le dit, composait son récit librement et de fantaisie, avec les données historiques glanées dans les épîtres de Paul?

Mêmes remarques sur l'épître aux Philippiens. Paul y nomme des personnages que Luc aurait dû être tenté d'introduire dans sa narration : d'abord ce Clément qui portait un nom devenu plus tard si illustre dans l'ancienne Eglise catholique du second siècle, et ces deux matrones chrétiennes, deux membres féminins du presbytère probablement, Evodie et Syntiché, et Epaphrodite qui était venu visiter Paul en détresse à Rome (*Philip.* IV, 1-3 et II, 25). Aucun de ces noms ne revient dans les *Actes*. Au contraire, nous y trouvons Lydie ou la lydienne, marchande de pourpre dont l'épître ne parle pas. Concluons donc pour la dernière fois,

que ce n'est pas dans les lettres de Paul mais ailleurs que Luc a puisé les matériaux à l'aide desquels il a composé son histoire.

6° *Style et doctrine.*

Il nous faut encore examiner brièvement, avant de finir, si, d'une façon générale, une dépendance littéraire ne se trahirait pas dans les particularités du style ou le caractère des doctrines.

Mais ici précisons bien les limites de la discussion. Il ne s'agit point, on le comprend du reste, de nier que l'influence paulinienne se fasse sentir dans les deux écrits de Luc. L'auteur, à notre sens, représente même très exactement le paulinisme émoussé et traditionnel tel qu'il vivait encore à la fin du premier siècle, une trentaine d'années après la mort de l'apôtre. Ce que nous contestons, c'est qu'il y ait dépendance littéraire et que cette influence de Paul sur l'esprit de Luc se soit exercée par la lecture ou la méditation assidue des épîtres. Le style de Paul n'a point déteint sur celui de Luc. En effet, entre les deux, la différence est grande. D'un côté, c'est une langue gréco-rabbinique, raide en ses articulations, pauvre en vocables, incorrecte et violente à cause de son infirmité même; langue de génie toutefois, langue créée par une pensée de feu et qui reçoit de la seule puissance de la pensée sa vie intense, son éloquence et son éclat. De l'autre, vous avez une langue relativement facile et souple, d'une élégance un peu profane, celle des hommes cultivés d'Asie ou de Syrie, aisément reconnaissable partout où Luc ne subit pas l'influence troublante de ses sources très diverses.

Il est vrai qu'on peut citer un certain vocabulaire commun dans la langue des *Actes* et des *épîtres*. Des mots comme διώκειν, κωλύειν, πιστεύειν, δικαιωθῆναι, εὐαγγέλιον, πνεῦμα ἅγιον, σημεῖον, etc., etc. Mais il ne faut pas oublier : 1° qu'entre tous les écrivains d'une même langue, il y a toujours au point de vue lexicologique une matière neutre et brute qui né=

cessairement leur est commune; 2° qu'entre les premiers écrivains chrétiens, cette matière commune en fait de langage est plus grande encore, par le fait que tous ont appris leur langue religieuse dans la traduction grecque de la Bible et que de là avaient découlé non seulement une grande quantité de mots avec une acception spéciale, mais encore une série de formules et de notions religieuses qui avaient passé dans la langue des synagogues et était le bien commun de tous. Aussi des rapprochements de mots ne prouvent rien en cette affaire. Ce n'est point, par exemple, parce qu'on trouvera le verbe πορθεῖν employé dans les *Actes* et l'épître aux Galates ou celui de χαλᾷν également dans les *Actes* et la seconde aux Corinthiens qu'il sera permis d'en conclure qu'il y a imitation ou emprunt littéraire. Les critiques allemands qui en usent ainsi emploient en littérature une méthode par trop arithmétique et étroite. La syntaxe importe ici plus que le lexique ; or il est incontestable qu'on ne trouve chez Luc aucune réminiscence des formules vraiment originales chez Paul, aucun effort d'imitation pour reproduire, même dans les discours qu'il met dans sa bouche, ses tours de phrase, son mode d'argumentation, l'allure dialectique et antithétique de son style.

Voici peut-être la phrase la plus caractéristique qu'on puisse citer (*Act.* XIII, 39), et elle est unique : καὶ ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. Nous avons ici très certainement un écho de la doctrine de Paul relative à la justification par la foi, mais un écho affaibli et passager. C'est sous forme négative que la grande affirmation paulinienne est présentée, sans aucune argumentation pour la développer ou l'établir. Toute la pointe polémique a disparu. Ce n'est point le fait d'un disciple travaillant sur un document écrit qu'il s'attacherait à reproduire, mais celui d'un disciple qui s'est nourri de la tradition orale et ne s'aperçoit pas de l'affaiblissement ou des déformations que cette tradition a pu faire subir aux pensées les plus originales et les plus célèbres de son maître.

La théologie du livre des *Actes* est en effet bien éloignée de celle des épîtres. Le paulinisme qu'on y retrouve a perdu son caractère spécifique. Les angles en ont été émoussés, il se réduit à un pagano-christianisme neutre, un peu banal, où flottent des idées parfois de provenance contraire, sans lien logique intérieur et vivant. Vous y chercheriez vainement les doctrines spécifiquement pauliniennes si fortement déduites dans l'épître aux Galates ou l'épître aux Romains : le λόγος τοῦ σταυροῦ, la théorie paulinienne du rapport du péché et de la chair, du rôle et du but de la loi, la notion mystique de la foi, la mort et la résurrection avec Christ par le baptême, la polémique contre la circoncision. Encore une fois, Luc qui connaît et qui admire si fort le grand missionnaire, ignore avec une candeur parfaite l'écrivain, le polémiste et surtout le théologien.

Trouvera-t-on étrange et incroyable qu'écrivant une vingtaine d'années après la mort de Paul, Luc n'ait pas connu ses lettres? Il ne faut pas transporter notre manière de sentir et de voir dans ces premiers temps du christianisme. Rien ne fausse plus l'histoire que cet anachronisme inconscient dont les plus érudits se rendent souvent coupables. Sans doute aujourd'hui et depuis longtemps, les écrits de Paul sont la plus grande et la plus précieuse partie de son œuvre. Mais, au lendemain de sa mort, il n'en était pas ainsi. Écrire était chose fort accessoire pour ces hommes d'action qui ne croyaient pas à l'avenir du monde et ne sentaient que le devoir et le besoin de le convertir pour préparer l'avènement triomphant de leur Maître méconnu. Paul pouvait bien, pour faciliter sa tâche de pasteur et d'apôtre, faire faire quatre ou cinq copies de quelques-unes de ses lettres. Mais il n'a jamais procédé ni songé à ce que nous appelons « une publication ». Écrites en vue de besoins précis, ses lettres restaient des écrits privés. Il n'est pas sûr du tout que les disciples de Paul en gardassent des copies. Seules les églises auxquelles elles étaient adressées s'y attachaient avec un sentiment de reconnaissance. Il est douteux qu'avant le milieu du second siècle il existât une collection quelconque des

épîtres pauliniennes. Cette collection même ne se fit que lentement et plus tard, quand le souvenir de la parole apostolique s'affaiblissant, on la chercha dans la parole écrite. Les églises qui avaient une lettre de Paul, voulurent en avoir d'autres. C'est par la lecture publique dans le culte, qu'on apprit peu à peu à les connaître. Nous ne voulons pas contester la possibilité en soi que Luc ait vu ou lu une ou deux épîtres de Paul. Nous disons seulement qu'il n'a pas vu, dans ces lettres occasionnelles, des écritures divines que tous devaient recueillir et encore moins des documents historiques qu'il importait de consulter.

Aussi n'hésitons-nous pas à conclure et à répondre à la question posée en disant que, parmi les sources historiques du livre des *Actes*, il ne faut point compter les épîtres pauliniennes. C'est une prétention littérairement injustifiable que de vouloir expliquer les divergences des *Actes des apôtres* à l'égard des épîtres comme des transformatious voulues et conscientes des données historiques de ces dernières. La véritable explication est plus simple. Coïncidences et différences s'expliquent par le plus ou moins de valeur des traditions soit orales soit écrites qu'utilise l'auteur. Quand il suit une tradition orale déjà vieille, comme dans la première partie des *Actes* (I-XII), il écrit une histoire quelque peu légendaire et fréquemment en contradiction avec le témoignage authentique de Paul. Quand, au contraire, il a le bonheur de mettre la main sur un document comme le récit personnel d'un témoin oculaire *(source-nous)* que l'on constate dans la seconde partie de son livre, son récit devient sûr et précis et la concordance qu'il offre généralement avec les indications des épîtres est vraiment remarquable. D'où il suit que, si l'on veut justement apprécier la valeur historique du livre des *Actes des Apôtres*, il faut se garder de toute idée dogmatique *à priori* et de tout jugement sommaire et systématique. La vérité, c'est que les diverses parties de la narration sont d'inégale valeur et qu'elles valent ce que valent d'autre part les sources antérieures que l'auteur a consultées ou mises en œuvre.

LE ROLE DES VEUVES

DANS LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES PRIMITIVES

Par M. Jean Réville,

L'un des caractères les plus touchants et les moins contestés des communautés chrétiennes primitives, c'est la sollicitude des fidèles pour les veuves et pour les orphelins. Parmi tous les déshérités qui cherchaient une consolation et une espérance dans les associations chrétiennes, il n'y en avait pas de plus abandonnés, dans l'organisation sociale gréco-romaine, que les femmes pauvres, privées d'un foyer domestique. L'église venait à leur aide; elle leur offrait une assistance, matérielle d'abord, lorsque le besoin s'en faisait sentir; elle leur offrait surtout un foyer spirituel, un but à leur activité désœuvrée, un intérêt supérieur dans la vie. Plus que les associations religieuses païennes qui réclamaient volontiers des sacrifices matériels de leurs pénitentes [1], plus même que les synagogues, où la prosélyte parve-

1. Les secours aux femmes et aux jeunes filles n'étaient pas absolument inconnus des associations religieuses grecques. Voir *Corp. Inscr. Graec.*, n°s 2883 *c*, 2885 *d*, 2886 : inscriptions en l'honneur de ceux qui ont fait des dons « aux femmes et aux vierges dépendant du temple ». Toutefois il n'est pas clair s'il s'agit ici d'assistance de femmes pauvres ou de gracieusetés à l'adresse de personnes attachées au service du temple. — On sait aussi que les associations religieuses romaines pourvoyaient à certaines dépenses (par exemple des funérailles) pour leurs membres indigents. Mais il ne semble pas qu'il y ait eu dans ces associations une assistance régulière et organisée des déshérités. C'était affaire de la charité privée ou de la générosité des chefs de l'état.

nait difficilement au même rang que la juive de naissance, les humbles églises chrétiennes des premiers temps attirèrent la femme abandonnée, sans mari, sans famille, en faisant luire devant elle les perspectives d'une félicité à venir dans un monde renouvelé et en lui proposant de substituer à son isolement une coopération honnête au bonheur du prochain. Les femmes ainsi recueillies n'ont pas été ingrates. Elles ont été les missionnaires obscures qui ont fait pénétrer le christianisme dans les retraites de la vie domestique, où les apologies des docteurs et les exhortations des évangélistes ne pénétraient pas, mais où la contagion chrétienne s'est propagée par leur présence.

Ce sont là des faits connus sur lesquels il n'est pas nécessaire de revenir [1]. Il n'en est pas ainsi de la situation de ces femmes au sein des communautés chrétiennes. Étaient-ce de simples assistées ou remplissaient-elles une fonction déterminée dans l'association ? Étaient-elles revêtues de la seule dignité morale que leur conférait une consécration plus complète au Christ et à la communauté, ou étaient-elles des dignitaires, au même titre, sinon au même degré, que les presbytres et les diacres ? Fallait-il être vraiment veuve, c'est-à-dire avoir perdu son mari, pour être admise parmi les « veuves » de la communauté, ou suffisait-il d'être femme abandonnée et sans famille, vieille fille ou même jeune vierge renonçant au mariage ? Autant de questions sur lesquelles les historiens ne sont pas d'accord et auxquelles il est fort difficile de donner une réponse positive. D'une part, en effet, les documents sont peu nombreux et susceptibles d'interprétations divergentes ; d'autre part, la situation même qu'il s'agit de reconstituer n'était certainement pas identique dans toutes les communautés des premiers siècles. C'est ce qui nous autorise à reprendre l'examen du problème dans les quelques pages suivantes.

1. M. Renan en a fait ressortir la haute signification sociale dans *Les Apôtres*, p. 122 et suiv. Voir aussi l'ouvrage excellent de M. W. E. Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, II, p. 366.

I

Les plus anciens renseignements que nous ayons sur des groupements de *veuves* (χῆραι) dans les premières communautés chrétiennes, se trouvent au livre des *Actes* [1]. Les hellénistes de la communauté apostolique de Jérusalem se plaignent de ce que leurs veuves sont négligées dans la distribution quotidienne des subsistances. Quelle que soit l'autorité historique de ce récit, qui nous a conservé le souvenir de l'avènement temporaire d'une majorité helléniste dans la première église de Jérusalem, il établit d'une façon certaine que la tradition recueillie par l'auteur des *Actes* attestait l'existence d'un groupement distinct au sein de la communauté, celui des veuves. De même, à Joppé, les veuves de la communauté se réunissent dans la chambre mortuaire de leur sœur Dorcas, où il semble qu'elles avaient mainte fois travaillé en commun de son vivant. Pierre, après avoir éloigné l'assistance pour ressusciter Dorcas, rappelle « les saints et les veuves » pour leur montrer leur sœur rendue à la vie (*Actes*, IX, 36 à 41). Ici encore les veuves nous apparaissent comme une catégorie distincte et importante de la communauté.

Mais ces textes ne nous apprennent rien de plus. Ils sont contenus dans un document dont la rédaction est bien postérieure aux événements [2] et se rapportent à des communautés primitives dont l'organisation intérieure était encore rudimentaire. Il en est tout autrement des Épîtres dites pasto-

1. *Actes*, VI, 1. — On peut laisser de côté les passages des évangiles relatifs aux veuves, ainsi que I *Corinth.*, VII, 8; *Jacques*, I, 27, qui ne nous apprennent rien sur la situation des veuves dans les communautés chrétiennes.

2. La valeur des renseignements fournis par le livre des *Actes* est très inégale selon la nature des documents utilisés par le rédacteur. Malheureusement tout ce qui concerne l'histoire de l'apôtre Pierre est particulièrement sujet à caution.

rales. Celles-ci appartiennent à la fin du premier siècle ou au commencement du second et renferment des instructions qui se rapportent à l'époque même où elles ont été écrites. Elles font revivre les efforts accomplis par les églises de ce temps pour se créer des institutions organiques régulières et pour substituer une constitution proprement chrétienne, au régime copié de la synagogue ou des associations religieuses grecques sous lequel on avait vécu jusqu'alors. Le fragment relatif aux veuves se lit dans la Ire *Épître à Timothée*, ch. V, vv. 1 à 16. C'est le document le plus important que nous ayons à étudier :

(1) « Ne réprimande pas avec violence l'homme âgé, mais adresse-
« lui tes exhortations comme à un père. [Adresse-toi de même] aux
« jeunes gens comme à des frères, (2) aux femmes d'âge comme à des
« mères, aux jeunes femmes comme à des sœurs, en toute pureté. »

(3) « Honore les veuves, *du moins celles qui sont vraiment veu-*
« *ves*. (4) Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, il faut qu'ils
« apprennent à exercer leur piété d'abord envers leur propre maison et
« qu'ils rendent à leurs parents [ce que ceux-ci ont fait pour eux] ; car
« c'est-là ce qui est agréable à Dieu. (5) Mais *la veuve véritable et qui*
« *a été laissée seule* a mis son espoir en Dieu et se consacre nuit et jour
« aux prières et aux oraisons. (6) Celle qui se conduit d'une façon dissi-
« pée, quoique vivante, est morte. »

(7) « Annonce leur ces choses afin qu'ils soient irréprochables. (8) Car
« celui qui ne prend pas soin des siens et surtout des membres de sa
« propre maison, a renié sa foi et il est pire que l'impie. »

(9) « *Pour qu'une veuve soit inscrite au rôle*, il faut qu'elle ait
« soixante ans, qu'elle n'ait été mariée qu'une fois (10) et que ses bon-
« nes œuvres rendent témoignage en sa faveur. Si elle a élevé des en-
« fants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les éprou-
« vés, si elle s'est consacrée à toute sorte de bonnes œuvres [il faut l'ad-
« mettre]. (11) Mais *refuse les jeunes veuves ;* car lorsqu'elles sont
« fatiguées de Christ, elles veulent se marier, (12) acceptant l'opprobre
« d'être devenues infidèles à leur premier engagement. (13) De plus, comme
« elles n'ont rien à faire, elles prennent l'habitude d'aller de maison en
« maison, et non-seulement elles vivent dans l'oisiveté, mais encore elles
« sont bavardes, elles se mêlent de tout et jasent à tort et à travers. »

(14) « J'entends donc que les jeunes se marient, qu'elles aient des « enfants, tiennent leur ménage et qu'elles n'offrent aucune prise à la « médisance de l'adversaire. (15) Quelques-unes, en effet, se sont déjà « détournées [du veuvage] pour revenir à Satan. »

(16) « S'il y en a parmi les fidèles, hommes ou femmes, qui ont des « veuves à leur charge, qu'ils pourvoient à leurs besoins, afin que l'é- « glise n'en soit pas chargée et qu'elle puisse suffire à l'entretien de « celles qui sont *vraiment veuves.* »

Voilà qui dépasse singulièrement les groupements de veuves des premières communautés. Il s'agit ici d'une véritable institution ecclésiastique. Il y a un rôle ou un registre des veuves, sur lequel il faut être porté pour avoir part à l'assistance de l'église. L'admission dans la classe des veuves semble être très recherchée. Les bénéficiaires, en effet, jouissent à la fois d'une déférence particulière de la part des fidèles et de secours matériels qui les mettent à l'abri du besoin. L'auteur de l'épître se préoccupe des charges qui pèsent, de ce fait, sur la communauté tout entière. Ses recommandations tendent à limiter rigoureusement les conditions de l'admission, afin d'écarter les postulantes qui ne méritent pas cet honneur, celles qui ne sont pas qualifiées pour y participer ou qui peuvent trouver dans leur famille l'assistance nécessaire.

Malheureusement ses instructions, claires, sans doute, pour ceux auxquels il les destinait, ne le sont pas au même degré pour des lecteurs ignorant l'organisation de ces anciennes communautés disparues. Qu'est-ce que ces personnes qui sont *vraiment veuves* (v. 13 et v. 16)? Il semble qu'il n'y a pas deux manières d'être veuve. Les conditions énumérées aux vv. 9 et 10 pour l'admission sur le registre s'appliquent-elles à toutes les veuves ou seulement à une élite, appelée à bénéficier de la charité commune, mais aussi à remplir certaines fonctions dans l'église? Comment un auteur qui refuse d'admettre parmi les veuves assistées celles qui auront eu plus d'un mari, peut-il, quelques lignes plus loin, encourager les jeunes veuves à se remarier? Ne faut-il

pas entendre par ces « jeunes veuves » les femmes qui avaient renoncé au mariage pour se consacrer entièrement à Christ et à l'église, comme d'autres documents autorisent à le supposer? Autant de points à élucider.

Le sens de l'expression ἡ ὄντως χήρα, que nous avons traduite par « vraiment veuve », est suffisamment déterminé par les vv. 3-5 et 16. L'auteur désigne ainsi la veuve qui, non seulement a perdu son mari, mais qui n'a ni parents, ni enfants, pour subvenir à ses besoins. Les fidèles qui ont des veuves à leur charge doivent les entretenir eux-mêmes. Ce devoir incombe tout particulièrement aux enfants et aux petits-enfants, afin que l'église réserve ses ressources pour celles qui sont privées de tout soutien. Le terme μεμονωμένη du v. 5, sur lequel nous reviendrons plus loin, s'applique également à la femme isolée et solitaire.

Ainsi la distinction établie par l'auteur entre les veuves en général et les veuves par excellence s'explique de la façon la plus simple. Elle correspond à une différence réelle dans la situation respective des personnes visées. Les veuves absolument dépourvues de toute espèce de parents ou d'amis qui puissent les assister, ont évidemment plus de titres à la charité commune que les autres. Pour justifier cette distinction entre les veuves, il n'est pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une double catégorie de femmes dont les unes, les veuves ordinaires, auraient été simplement des dames âgées respectables, tandis que les autres, les veuves par excellence, auraient rempli certaines fonctions ecclésiastiques dans la communauté, par exemple celle de diaconesse, en échange desquelles elles auraient joui de l'assistance publique [1].

1. L'exposé le plus complet de cette hypothèse est celui de M. H. J. Holtzmann, prof. à l'université de Strasbourg, dans *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt* (Leipzig. Engelmann. 1880), p. 241 et suiv. Son interprétation se rattache à une conception générale de la constitution des communautés chrétiennes primitives, dans l'examen de laquelle nous ne pouvons pas entrer ici, mais qui nous paraît artificielle. Il admet que l'on distinguait dans chaque communauté quatre groupes : les hommes âgés, les femmes âgées, les jeunes hommes

Dira-t-on que les conditions énumérées aux vv. 9 et 10, sont bien rigoureuses s'il s'agit simplement de l'admission sur un registre d'assistance publique? Il est certain que l'auteur de la première épître à Timothée se propose de rendre plus difficile l'accès à la classe des veuves assistées. Il veut soulager les communautés en ne laissant à leur charge que les plus méritoires. Quiconque s'est occupé d'assistance publique, sait qu'il n'y a pas de plus grande difficulté pour les administrateurs de la bienfaisance que de sauvegarder les fonds disponibles du quémandage des moins dignes pour les réserver aux pauvres réellement nécessiteux. L'auteur est un homme pratique, un administrateur prudent et, à en juger par les défauts qu'il condamne chez l'évêque ou chez les diacres, il s'adresse à des communautés où le rigorisme moral n'est pas scrupuleusement observé. Il est naturel qu'il réclame des aspirantes à la pension des veuves un témoignage de bonne vie et mœurs. Les bonnes actions énumérées au v. 10 ne sont, d'ailleurs, que des exemples de ce qu'il entend par là; il ne faut pas y voir une énumération limitative des qualités requises. L'obligation d'avoir soixante ans et de n'avoir été mariée qu'une fois peut paraître plus rigoureuse. Rappelons-nous toutefois que la qualité d'*univira*, dans la société antique, était beaucoup moins rare chez les femmes que la qualité correspondante chez les hommes. Le moraliste qui interdisait les secondes noces à l'évêque pouvait, sans exagération et en vertu du même principe, étendre cette interdiction aux veuves aspirant à être recueillies par l'église [1]. La suite de ses recommandations nous montre que dans les communautés auxquelles il s'adressait, on avait admis à l'assistance des

et les jeunes femmes; à chacun de ces groupes correspond une catégorie de dignitaires ou de fonctionnaires : les presbytres, les veuves, les diacres et les diaconesses. Tous les hommes âgés ne sont pas des presbytres, mais en général tous les presbytres sont des hommes âgés. Toutes les femmes âgées ne sont pas des χῆραι, mais seulement celles qui sont veuves, qui n'ont plus de devoirs de famille à remplir et qui se consacrent entièrement au service du Seigneur.

1. Voir plus tard Tertullien, *De monog.*, 11.

veuves qui n'offraient pas suffisamment de garanties morales. Il s'en fallait que l'état réel de ces églises correspondît à l'idéal tracé par l'auteur; cela ressort clairement des conditions requises des évêques ou des presbytres (I *Tim.*, III. 1 à 7; cfr. *Tite*, I. 5 à 11). Pour qu'il fût nécessaire de recommander aux fidèles de ne pas choisir comme évêques ou presbytres des hommes adonnés au vin, portés aux brutalités, cupides ou mal famés, il fallait que de pareils scandales ne fussent pas inconnus dans les communautés visées. C'est contre le relâchement moral et doctrinal parmi les chefs que s'élève l'écrivain sacré. Il n'est pas étonnant qu'il soit rigoureux dans l'énoncé des conditions que l'église doit exiger de ses veuves pensionnées. Il décrit ce qui devrait être, non ce qui est.

La comparaison de notre texte avec d'autres documents du second siècle confirme de la façon la plus éclatante l'interprétation précédente. Partout où il est parlé des veuves, il s'agit de personnes qui sont à la charge de l'assistance commune, et nullement de personnes revêtues d'une dignité ecclésiastique ou de diaconesses. Ignace d'Antioche écrit aux Smyrniens que les hétérodoxes prouvent leur hostilité envers Dieu, en ce qu'ils ne se soucient en aucune façon de la charité, ni de la veuve, ni de l'orphelin, ni de l'homme éprouvé [1]. Il recommande à Polycarpe de ne pas négliger les veuves, puisqu'après Dieu il est leur curateur [2]. Celui-ci à son tour, écrivant aux chrétiens de Philippes, demande aux presbytres d'être miséricordieux, compatissants, de reprendre les erreurs, de visiter tous les infirmes, de ne pas négliger la veuve, l'orphelin ni le pauvre [3]. Hermas cite l'assistance des veuves, la visite des orphelins et des pauvres, parmi les premières obligations des chrétiens. Il les encourage à gagner des âmes opprimées, à visiter les veuves et

1. *Ep. ad Smyrn.*, 6. J'admets l'authenticité des sept épîtres d'Ignace connues d'Eusèbe,
2. *Ad. Polyc.*, 4,
3. *Ad. Phil.*, 6.

les orphelins plutôt que d'acquérir des terres, et leur recommande de mettre de côté pour la veuve, l'orphelin ou le pauvre le prix des aliments qu'ils ont économisés en jeûnant[1]. Justin expose à l'empereur Antonin que le président des assemblées chrétiennes distribue une part des offrandes apportées le dimanche par les fidèles pour le repas fraternel, aux orphelins, aux veuves, à ceux qui sont absents pour cause de maladie ou pour toute autre raison, aux prisonniers, aux hôtes étrangers, et que, pour tout dire en un mot, il prend soin de tous ceux qui sont dans le besoin [2].

Dans tous ces documents les veuves sont des assistées, recommandées d'une façon toute spéciale à la charité des fidèles et à la sollicitude des conducteurs de la communauté, sans qu'il soit jamais fait la moindre allusion à leurs fonctions ecclésiastiques. La même conclusion ressort d'un texte du IIIe siècle dont les renseignements ont le mérite d'être très précis. Dans une lettre à Fabien d'Antioche, l'évêque de Rome, Corneille (251 à 253), énumère les éléments dont se compose l'organisme ecclésiastique auquel il préside : un évêque, quarante-six presbytres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs ou portiers, plus de cinquante mille veuves et infortunés que la grâce du Seigneur et la charité des fidèles nourrissent tous [3]. Quoique les veuves soient citées ici à la suite d'une série de fonctionnaires ecclésiastiques, personne ne saurait prétendre que ces cinquante mille veuves et malheureux remplissent des fonctions ecclésiastiques dans la communauté romaine. Ce sont bel et bien des assistés [4].

Mais autre chose est de remplir une fonction officielle

1. *Hermae Pastor*, *Mand.* 8; *Simil.*, I. 8; V. 3.
2. *Apol.*, I. 67.
3. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI. 43. 11. — Voir encore les instructions des *Constitutions apostoliques*, dont il est si difficile de déterminer l'époque, IV. 2, 5, 6.
4. Voyez encore : Cyprien, *Epist.* 7 : Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis. — *Epist.* 8 : il faut bien qu'il y ait des dignitaires ecclésiastiques pour faire le service de la veuve... etc. — *Testim.* CXIII : passages établissant le devoir de subvenir aux besoins des veuves.

dans l'église, d'être revêtue d'une dignité à laquelle il a fallu être promue, de représenter, pour ainsi dire, à l'égard des femmes ce que les presbytres sont pour les hommes, autre chose de constituer une catégorie spéciale au sein de la communauté et de rendre certains services, en vertu d'une obligation toute morale, pour justifier les faveurs dont on est l'objet de la part de la communauté. Les veuves sont des assistées, sans doute, mais elles doivent néanmoins être honorées d'une façon toute particulière, parce qu'elles sont par excellence les protégées du Seigneur, celles en qui sa grâce se manifeste. L'Éternel n'est-il pas, dès les temps reculés de l'ancienne alliance, le protecteur des veuves et des orphelins? En les entourant de toute leur sollicitude, les évêques et les fidèles se font les collaborateurs de Dieu et témoignent qu'ils sont véritablement les ministres et les disciples du Christ. Bien loin que l'assistance publique à laquelle elles recourent leur imprime un caractère d'infériorité ou les mette dans une situation subordonnée à l'égard de leurs bienfaiteurs, elles sont, au contraire, un honneur pour la communauté. Elles revêtent un caractère sacré, parce qu'elles sont à proprement parler les femmes de Dieu, de même que les orphelins sont les enfants du Seigneur. Dénuées de tout autre appui dans ce monde, elles sont entièrement à Lui. Voilà, ce nous semble, la véritable originalité de la conception chrétienne primitive. Elle renverse le rapport que l'on établit en général entre les assistés et leurs bienfaiteurs, en conférant à l'assisté une dignité morale qui le place au-dessus de son bienfaiteur même. Aussi les veuves et les orphelins sont-ils souvent cités après les dignitaires ecclésiastiques tels que les évêques, les presbytres et les diacres. « Honorez, ainsi lisons-nous dans les *Homélies* « *clémentines*, les presbytres, les catéchistes, les bons dia- « cres, les veuves de bonne vie et mœurs, les orphelins « comme des enfants de l'église » [1]. Les révélations du

1. *Hom. Clem.*, III. 71. — Voir aussi Tertullien, *De praescr. haeret.*, 3; *De Monog.* 11.

Pasteur d'Hermas doivent être communiquées par Grapté aux veuves et aux orphelins, de même qu'elles seront transmises à ceux du dehors par Clemens et aux presbytres qui président à l'église locale par Hermas lui-même [1]. Les veuves occupent dans les assemblées du culte une place d'honneur [2]. Bien plus, Polycarpe les qualifie d'autel de Dieu (θυσιαστήριον θεοῦ), et cette expression est reprise par Tertullien; car en leur faisant du bien on rend hommage à Dieu même [3].

Tel fut certainement le sentiment qui imprima un caractère particulier à la constitution des groupes de veuves dans les communautés chrétiennes primitives. Il procédait des principes fondamentaux de leur conception morale du monde et de la vie. La réhabilitation des malheureux, des faibles et des opprimés, la sanctification de la souffrance considérée comme une épreuve préparatoire du salut, la ferme persuasion que du haut en bas de l'univers, depuis le Messie ou le Logos jusqu'à la plus humble des créatures, l'abaissement et les tribulations doivent précéder l'épanouissement de la vie éternelle, la conviction que les victimes de la destinée sont tout particulièrement marquées du sceau de Dieu, toutes ces assurances morales des premiers chrétiens conféraient une sorte de caractère sacré aux malheureuses par excellence, les femmes abandonnées, les veuves et les orphelines. Et de même que ces principes moraux du christianisme plongeaient par leurs racines en plein judaïsme, de même l'application toute spéciale de ces principes aux veuves se rattachait à une vieille tradition juive, dont elle n'était que le dernier épanouissement. Dans toutes les synagogues juives on lisait les belles paroles de l'*Exode* (XXII.

1. *Vis.* II, à la fin.
2. Tertullien, *De virg. vel.*, 9 à la fin. — Ce privilège leur fut enlevé par un concile de Laodicée.
3. Polycarpe, *ad Phil.*, 4; Tertullien, *ad Uxorem*, I. 7. Cfr. *Const. apost.*, II, 26 et IV. 3, où cette même expression est appliquée aux assistés en général. — On ne voit pas pourquoi Ritschl (*Altkath. Kirche*, p. 599, 2e édition) repousse l'authenticité de cette expression dans l'épître de Polycarpe.

22 à 24) : « Tu n'affligeras point la veuve ni l'orphelin. Si tu « les affliges et qu'ils viennent à moi, j'entendrai leurs cris; « ma colère s'enflammera et je vous détruirai par l'épée »,— ou la déclaration du psalmiste : « Le père des orphelins, le « défenseur des veuves, c'est Dieu dans sa demeure sainte [1] ». Les veuves étaient chez les Juifs l'objet d'une sollicitude spéciale de la part du législateur religieux [2]. Et Philon, dans son traité *De la justice* [3], après avoir rappelé comment le Dieu souverain protège d'une façon spéciale les veuves et les orphelins, compare le peuple juif tout entier à un orphelin, abandonné de tout le monde et mis à part en guise de prémices pour son créateur et son père. Philon, sur ce point comme sur tant d'autres, ne nous apporte-t-il pas l'écho des croyances et des dispositions morales dont le christianisme a été la plus haute expression? L'origine et la signification des groupes de veuves dans les communautés chrétiennes primitives ressortent ainsi, avec une clarté suffisante, des textes analysés et des antécédents historiques.

La situation privilégiée de ces veuves leur imposait nécessairement certaines obligations. Quand on est honoré d'un caractère sacré, il faut vivre de manière à ne pas lui donner un démenti perpétuel. Quand on est l'autel de Dieu, on ne saurait se consacrer à d'autres qu'à Dieu. De là cette crainte que les veuves soutenues par l'église ne regrettent leur veuvage et les plaisirs d'une union terrestre. Les secondes noces en elles-mêmes sont toujours un mal aux yeux des rigoristes de la chrétienté primitive; l'auteur de la première épître à Timothée entend même refuser l'assistance ecclésiastique aux veuves qui auront été mariées deux

1. *Ps.* LXVIII. 6; Cfr. *Ps.* CXLVI. 9; *Jérémie,* XLIX. 11.

2. Cfr. l'article de M. Leyrer dans la *Real-Encykl.* de Herzog et Plitt, t. XVII, p. 239 à 241. Le Talmud connaît des « maisons de veuves ». — Dès l'époque des Macchabées, il semble que les veuves furent autorisées à déposer leur fortune dans le temple, pour la mettre à l'abri des spoliations (II. *Macch.*, III, 10.)

3. *De Just.* (éd. Mangey), II, p. 365-366.

fois [1]. Mais combien plus indigne est la veuve qui, après s'être consacrée à Dieu, retourne à un époux terrestre! Comme un pareil scandale est toujours à craindre de la part des veuves encore jeunes, les sages estiment qu'il vaut mieux ne pas pensionner celles-ci. Pour se consacrer entièrement à Dieu, il vaut mieux ne plus avoir aucune attache mondaine; les veuves ecclésiastiques par excellence sont celles qui n'ont plus aucune parenté terrestre.

Honorées de la communauté qui les soutient, consacrées à Dieu qui est leur seul appui désormais, les veuves sont tout désignées pour exercer une activité bienfaisante dans l'église, sans être chargées d'aucune fonction officielle. Elles obéissent simplement aux inspirations de leur piété et de leur charité. D'abord elles prêchent d'exemple [2] et, à en juger par les reproches adressés aux jeunes veuves (I *Tim.*, V. 13), il est probable qu'elles ne se privent pas non plus d'intervenir par des exhortations ou de pieux conseils dans les affaires privées des fidèles. L'enseignement religieux proprement dit n'est pas de leur ressort; dès l'origine l'apôtre Paul a recommandé aux femmes de se taire dans l'église (I *Cor.*, XV 34), et la tradition paulinienne est restée fidèle à ce principe (I *Tim.*, II, 11). Mais grande est la tentation de se mêler aux controverses doctrinales. Polycarpe, écrivant aux Philippiens, recommande aux veuves d'être fort réservées sur tout ce qui touche à la foi. Leur véritable mission est d'intercéder continuellement dans leurs prières en faveur de tous les fidèles; car ces fidèles sont leurs bienfaiteurs [3]. Les sacrifices qu'ils font pour elles sont offerts à

1. Les chrétiens supprimaient ainsi le moyen le plus naturel de venir en aide aux veuves encore jeunes. Les juifs, au contraire, facilitaient de toute façon le mariage des veuves.

2. Polycarpe, *ad Phil.*, IV, 3. Tertullien. *De praescr. haeret.*, 3 : « Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit..... » La veuve et la vierge (qui certes ne remplissait aucune fonction ecclésiastique) doivent prêcher d'exemple comme les chefs de la communauté, parce qu'elles sont, comme eux, mais à d'autres titres, consacrées au service de Dieu. — *De Monog.*, 11; elles ne doivent avoir été mariées qu'une fois, comme les évêques, les presbytres, les diacres.

3. *Ad Phil.*, IV, 3; *Const. Apost.*, IV, 6.

Dieu et les prières des veuves sont comme le parfum qui monte de l'autel vers Dieu.

On comprend aisément quels services des pensionnées de telle nature pouvaient rendre aux communautés chrétiennes dans la société antique, mais aussi quels abus devait présenter à chaque instant une activité aussi mal déterminée, dans un milieu populaire où la fermentation religieuse et morale était intense. N'ayant pas d'autre occupation que le service de la communauté, pas d'autre intérêt que celui de leur église, elles pouvaient consacrer au triomphe de la cause du Christ et du vrai Dieu ce qui leur restait de forces et ce besoin de dévouement, inhérent au cœur de la grand'mère comme de la jeune femme ou de la jeune mère. Leur zèle a pu être plus d'une fois indiscret, mais combien souvent ont-elles été les agents de cette contagion morale par laquelle le christianisme s'est répandu dans les masses profondes de la société païenne! Leur activité semble avoir frappé les adversaires du christianisme eux-mêmes, si peu prodigues de renseignements sur ces petites communautés chrétiennes qu'ils dédaignaient. Du moins Lucien, dans la satire sur la mort de Peregrinus, nous montre les bonnes vieilles, les veuves et les orphelins des chrétiens, attendant de bonne heure à la porte de la prison qu'ils puissent être admis auprès de leur cher frère prisonnier pour la foi, et il est probable que les bons repas et les conversations pieuses dont Peregrinus est gratifié lui sont apportés par ces mêmes veuves [1]. Elles sont les précieux auxiliaires des chefs de la communauté, à la fois bénéficiaires et pratiquantes de la charité chrétienne.

II

Était-il indispensable d'avoir été mariée pour prendre rang

1. *De morte Peregr.*, 12.

parmi les veuves ecclésiastiques? C'est ici le point le plus délicat à élucider. Il ne faut pas se laisser abuser par le sens très nettement déterminé de notre expression française. Pour nous une « veuve » est nécessairement une femme qui a perdu son mari. Le mot grec χῆρος signifie, en général, lui aussi : « veuf » ; mais il est également employé pour désigner celui qui est privé d'un bien quelconque et spécialelement privé de parents ou d'amis. Hesychius affirme que l'orphelin et le misérable peuvent être ainsi qualifiés; il nous apprend que l'expression χῆροι ἄνδρες signifie : ceux qui n'ont pas de femmes, et se dit aussi bien des célibataires que des veufs. D'après le même lexicographe la χήρα n'est pas seulement la femme qui, après un mariage, ne cohabite pas avec un autre homme, mais aussi la femme privée d'homme. Le premier sens est beaucoup plus habituel que le second. Il n'en est pas moins certain que l'application du terme χήρα aux femmes célibataires est possible et qu'il n'y a, par conséquent, pas d'objection *a priori* à ce que les chrétiens du second siècle aient compris sous le nom commun de « veuves » à la fois des femmes n'ayant jamais eu de mari et des femmes ayant perdu leur mari. Y a-t-il des témoignages positifs en faveur de cette hypothèse?

Le texte de la première épître à Timothée que nous avons traduit plus haut n'est pas décisif. Il peut, en effet, être interprété de deux façons différentes. Au v. 5 les mots ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη peuvent signifier : « la veuve véritable et qui a été laissée seule », — ou bien : « la veuve véritable et la femme solitaire (isolée) ». Au v. 11 on peut traduire : « refuse les jeunes veuves », — ou bien : « refuse les jeunes femmes [en qualité de] veuves » [1], et au v. 14 : « j'entends que les jeunes veuves se remarient, — ou bien : « j'entends que les jeunes femmes se marient », en appliquant cette recommandation, non pas aux veuves, mais aux jeunes

1. Telle est l'interprétation de Baur (*Paulus*, p. 497, note), qui s'appuie sur cette allusion à un ordre de femmes ayant renoncé au mariage pour établir l'origine tardive des épîtres pastorales.

vierges qui renoncent au mariage et se consacrent au célibat. Dans le doute il convient de s'en tenir strictement au texte grec et de traduire, comme nous l'avons fait ci-dessus : au v. 5, « la veuve véritable et qui a été laissée seule », puisqu'il n'y a pas d'article devant μεμονωμένη ; au v. 11, « refuse les jeunes veuves », parce que c'est le sens le plus naturel de la phrase grecque ; au v. 14, « j'entends que les jeunes veuves *se marient* » (et non *se remarient*), en donnant à l'adjectif νεωτέρας le complément naturel qui ressort du contexte, χήρας. Mais en quoi cette traduction infirme-t-elle la présence de femmes vierges parmi les veuves pensionnées par la communauté? Tout dépend, en effet, de la portée que l'auteur donne au mot χήρα, Or, il semble bien ressortir de la comparaison des versets 9 et 14 qu'il comprend sous ce nom toutes les femmes isolées, sans famille, aussi bien les vierges orphelines, par exemple, que les veuves proprement dites. Comment admettre, en effet, qu'un auteur qui a posé comme condition à l'admission parmi les veuves assistées qu'elles n'aient été mariées qu'une fois, insiste quelques lignes plus loin sur l'obligation, pour les jeunes veuves, de se remarier! C'est leur interdire à tout jamais l'espoir d'être recueillies par la communauté. Et quel serait cet ardent partisan d'un second mariage pour les jeunes veuves? Nul autre que le moraliste qui considère les secondes noces comme une concession fâcheuse et qui les interdit aux conducteurs de la communauté. La contradiction est vraiment trop criante pour qu'il soit loisible de l'attribuer à un administrateur d'esprit aussi net et sagace que l'auteur inconnu auquel nous devons les épîtres pastorales.

Parmi les veuves auxquelles s'appliquent ses prescriptions, il y a évidemment des femmes célibataires. S'il ne les désigne pas par un nom spécial, c'est que l'usage ecclésiastique du mot χήρα permettait de comprendre sous ce nom toutes les femmes dénuées de famille, privées de moyens de subsistance, qui recouraient à la charité de la communauté ou qui aspiraient à en profiter et qui se décla-

raient disposées, par le fait même, à se consacrer d'une façon toute particulière à une vie de piété et au service de Dieu. De même, au IVe siècle, Epiphane nous apprend que des diaconesses étaient appelées « veuves », tandis que les veuves plus âgées étaient appelées πρεσβύτιδας (vieilles dames), mais non πρεσβυτερίδας (presbytres femmes) [1]. Ce que l'auteur de l'épître combat, c'est la tendance des femmes encore jeunes à se faire admettre parmi les veuves ecclésiastiques, parce que l'expérience lui a prouvé combien souvent elles se trompent sur leur véritable vocation. Il leur recommande de se marier, d'avoir des enfants, de tenir leur ménage, d'apprendre ainsi dans la vie de famille la pratique des vertus qui leur seront demandées si, plus tard, elles demeurent veuves et sans appui (voir le v. 10). Quant aux veuves ayant de la fortune, quant aux vieilles filles aisées, quant à celles qui ont des parents ou des enfants pour les soutenir, elles pourront rendre tous les services des veuves assistées, sans recourir à la charité de la communauté. Elles seront honorées également pour leur foi, mais dans un autre ordre d'idées. Le privilège d'être les femmes de Dieu est réservé aux plus malheureuses.

Cette interprétation s'impose quand on éclaire les textes discutés par le contexte. Mais nous avons mieux que cela pour établir l'extension du terme χήρα aux vierges ayant renoncé au mariage, dans le langage des chrétiens du second siècle. C'est la salutation adressée par Ignace d'Antioche aux fidèles de l'église de Smyrne : « Je salue les maisons de « mes frères, avec les femmes et les enfants et les vierges « qui sont dites veuves (καὶ τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας). » On s'est efforcé de corriger le texte parce qu'on le trouvait bizarre ; mais il n'est bizarre que si l'on s'obstine à ne pas reconnaître que la catégorie des veuves ecclésiastiques comprenait aussi des vierges. D'autres ont cherché à éluder ce témoignage en traduisant : « Les veuves dites vierges », et

1. Epiphane. *Haer.* LXXIX, 4.

en supposant que l'auteur assimile l'état des saintes veuves à la virginité [1]. Mais cette traduction est inadmissible. Il résulte clairement de ce passage qu'à Smyrne, et sans doute aussi dans d'autres communautés grecques d'Asie-Mineure, il y avait au commencement du second siècle des vierges au nombre des veuves ecclésiastiques. Peut-être a-t-on le droit de conclure de l'expression insolite employée par l'auteur syrien, que cette extension du sens de χήρα ne lui était pas familière et que, par conséquent, le même phénomène ne s'était pas encore produit dans les communautés chrétiennes de Syrie? Il faut bien, en effet, nous habituer à l'idée qu'à cette époque il n'y avait encore aucune uniformité dans l'organisation des communautés éloignées les unes des autres, et que l'admission de vierges parmi les veuves pouvait fort bien être usuelle à Smyrne sans qu'il en fût de même à Antioche.

La possibilité, pour une vierge, d'entrer dans l'ordre des veuves, nous est encore attestée au commencement du IIIe siècle par le passage bien connu de Tertullien : « Je sais pertinemment que dans une certaine communauté une vierge, « n'ayant pas encore vingt ans révolus, a été admise dans la « classe du veuvage » [2]. Il est vrai que le fougueux Africain déclare que c'est une monstruosité de voir une vierge assimilée à une veuve et un scandale, plus grand encore, que cette vierge, sous prétexte de veuvage, se permette de ne pas se couvrir la tête d'un voile. Mais il y a beaucoup de pratiques, assez généralement admises dans les églises, que le montaniste Tertullien repoussait avec indignation ; bien loin de prouver que la présence de vierges dans l'ordre des veuves était impossible, ce passage nous en présente, au

1. M. Renan (*Les Apôtres*, p. 124) songeait sans doute à ce passage, quand il a écrit que dans les premières communautés chrétiennes « la veuve redevint presque l'égale de la vierge ».

2. *De Virg. vel.*, 9. Il ajoute que si elle avait besoin d'être assistée, son évêque aurait bien pu trouver un autre moyen de subvenir à ses besoins. C'est là un nouveau témoignage à l'appui de notre thèse que l'on était admis dans l'ordre des veuves comme indigente ayant besoin d'être secourue.

contraire, un exemple éclatant et nous apprend, que les recommandations de l'auteur des épîtres pastorales, repoussant les jeunes veuves, n'étaient pas toujours observées. De même qu'il ne viendrait à l'esprit de personne de faire admettre un enfant dans un asile de vieillards, de même l'évêque blâmé par Tertullien n'aurait pas songé un seul instant à faire entrer une vierge de vingt ans dans l'ordre des veuves, si le fait ne s'était pas déjà produit, et si la nature même de l'ordre ne rendait pas cette personne admissible.

D'ailleurs, à l'époque de Tertullien, sous l'influence du mouvement montaniste dans le monde grec, et d'une façon générale dans la chrétienté occidentale, la sainteté de la vierge consacrée à Dieu tend de plus en plus à supplanter la sainteté de la veuve. Si pendant les deux premiers siècles, dans certaines communautés grecques, des vierges abandonnées et spécialement des vieilles filles ont cherché un refuge dans l'ordre des veuves ecclésiastiques, à partir de la fin du second siècle l'exaltation de la virginité, déjà considérée comme un état supérieur à celui du mariage par l'apôtre Paul, s'accentue chez les chrétiens les plus zélés. La consécration de la vierge à la vie en Dieu, avec renoncement au mariage, et sans qu'elle cherche nécessairement l'assistance de la communauté, s'affirme de plus en plus comme la manifestation suprême de la piété. Les veuves deviennent insensiblement de simples assistées, en perdant le caractère de sainteté particulière qu'elles avaient eu au début, et la vierge renonçant à la vie charnelle devient la véritable héroïne de la vie chrétienne. Le principe de cette nouvelle consécration est différent ; il est de nature ascétique.

La veuve des communautés primitives telle que nous la comprenons, qu'elle eût été mariée ou qu'elle fût vieille fille, était la femme abandonnée, isolée, incapable de subvenir honnêtement à sa subsistance, recueillie par l'église, assistée par la communauté, se consacrant à Dieu, au service de la charité, en reconnaissance de la protection que Dieu lui accorde par l'organe de ses fidèles et parce qu'elle n'a plus

aucun devoir à remplir dans la sphère naturelle de l'activité féminine, au sein de la famille. De simple manifestation de la charité spontanée des premiers chrétiens, l'assistance des veuves devient rapidement une institution ecclésiastique revêtue d'un caractère sacré comme nous l'avons expliqué plus haut. La veuve ne renonce pas au monde pour se consacrer à Dieu; car le monde n'a plus rien pour elle.

La vierge, au contraire, la jeune vierge des montanistes et de l'ascétisme catholique naissant, renonce volontairement aux plaisirs de la chair, aux joies du monde, aux devoirs de la maternité et de la vie de famille. Elle sacrifie le monde à Dieu et sa sainteté résulte de ce sacrifice même. On comprend aisément l'évolution de la pensée chrétienne sur ce point. L'idée de la consécration à Dieu, des veuves et des orphelins, procède de l'idée d'une protection spéciale de Dieu à l'égard des veuves, des orphelins et des abandonnés, laquelle n'est elle-même qu'une sanction religieuse du besoin d'assistance de ces malheureux. Par suite de l'extension des communautés et des exigences de la vie pratique, il s'opère de plus en plus chez les veuves des églises une disjonction entre le caractère de personnes assistées et celui de personnes consacrées à Dieu. D'autre part, sous l'empire de la folie ascétique dont la société ancienne est saisie depuis le milieu du second siècle, l'idée de la consécration à Dieu a rapidement entraîné le renoncement au monde dès la jeunesse. Pourquoi attendre d'être veuve ou vieille fille pour se consacrer à la vie en Dieu? On peut se priver volontairement des biens, de l'assistance maritale, de la vie de famille dont les veuves sont privées par les infortunes de la destinée, se donner à soi-même le caractère sacré que Dieu imprime par le malheur aux veuves, de même que dans un autre domaine certains fidèles exaltés se présentent volontairement au martyre, au lieu d'attendre que la destinée leur impose le sacrifice d'eux-mêmes pour la cause du Christ.

Évidemment les vierges chrétiennes qui se consacraient à Dieu dès le second siècle ne sont pas sorties de l'ordre des

veuves. La glorification de la virginité est un phénomène indépendant de l'institution des veuves et dont le principe remonte jusqu'au christianisme du premier siècle. Mais il semble bien que l'on puisse constater une sorte de parallélisme entre l'exaltation des vierges consacrées au Seigneur et le rabaissement des veuves consacrées au Seigneur. Il y eut certainement, au moins dans certaines communautés, des vierges parmi les femmes assistées comme veuves; mais bientôt, surtout en Occident, les vierges se consacrèrent à Dieu sans recourir à ce subterfuge. Il n'en ressort pas moins de tout ce qui précède que les veuves ont été le type primitif de la femme consacrée à Dieu, celle qui a fait dans l'accomplissement de ses devoirs privés l'apprentissage des devoirs qu'elle doit exercer dans la communauté. Les veuves des premières communautés chrétiennes ont été les premières ancêtres des religieuses.

L'importance et la dignité des veuves ecclésiastiques semblent avoir été, dès l'origine, plus considérables en Orient qu'en Occident. En tous cas elles y furent plus durables. Ainsi que l'a fort bien remarqué M. Renan, la veuve imprima son type à la religieuse orientale comme la vierge à la nonne latine [1]. Mais en Orient même les honneurs rendus à un groupe spécial de veuves dans la communauté disparurent bientôt [2]. Les unes restèrent de simples assistées; ce fut la majorité. Quelques-unes furent employées comme diaconesses, mais jamais elles ne furent revêtues du caractère sacré des presbytres [3]. L'institution des veuves n'a pas eu de développement autonome au sein de l'Église catholique. C'est comme manifestation de la chrétienté primitive qu'il faut l'étudier.

1. *Les Apôtres*, p. 124, note 2.
2. Voir le 11e canon du concile de Laodicée.
3. Ctr. Épiphane, *Haer.*, LXXIX, 4, où l'auteur s'élève vivement contre la prétention de conférer aux femmes un caractère ecclésiastique.

DE L'ORIGINE DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

EN FRANCE ET EN ALLEMAGNE

Par M. F. Picavet.

La Renaissance, par l'étude des œuvres de l'antiquité, fit mépriser la philosophie enseignée dans les écoles : le progrès des mathématiques et surtout des sciences physiques et naturelles dirigea les esprits dans une voie nouvelle. L'ancien monde, en reparaissant dans toute sa splendeur, a fait évanouir le moyen-âge et préparé le monde moderne.

Sans doute bien des doctrines fécondes, bien des résultats importants, bien des théories originales ont passé en France des scolastiques aux nouveaux philosophes, qui seraient singulièrement appauvris, si on enlevait de leurs ouvrages tout ce qu'ils ont puisé, sciemment ou non, chez leurs devanciers du moyen-âge : Gassendi, Pascal, et surtout Descartes, Malebranche et les logiciens de Port-Royal en fourniraient surabondamment la preuve. Mais en dehors des professeurs et des théologiens qui, aimant peu la nouveauté, combattent le cartésianisme en se bornant à reproduire l'enseignement ancien, la plupart des hommes dont les œuvres ont été consacrées par la postérité, sont des adversaires de l'époque précédente et ne songent guère à écrire l'histoire de ce qu'ils méprisent ou dédaignent.

Au XVIIIe siècle, on continue à railler la scolastique, dont les rares représentants se font de moins en moins remarquer par la vigueur de leurs conceptions ou l'originalité des adap-

tations qu'ils cherchent à faire des doctrines anciennes aux découvertes modernes. Cependant comme le progrès scientifique a discrédité le cartésianisme, il semble que, dans la seconde moitié du siècle, lorsqu'on ne craint plus un retour offensif de la scolastique, on s'essaie à l'apprécier avec moins de sévérité ou plutôt à en faire ressortir les côtés originaux; d'Alembert, Condillac, Condorcet, à côté de jugements sévères sur l'ensemble, plaçent des appréciations partielles de plus en plus bienveillantes. La Mettrie considère les formes substantielles et l'automatisme des cartésiens comme les deux majeures d'un dilemme dont le matérialisme est l'inéluctable conclusion. Voltaire parle avec éloge des qualités occultes.

Puis, à la suite de la réaction politique, religieuse et philosophique de 1815, après la naissance du romantisme et l'admiration pour le moyen-âge, qui en fut une conséquence, on songea à remettre en honneur ou tout au moins à étudier la philosophie qu'il avait professée.

L'Allemagne n'a jamais aussi complètement rompu avec le moyen-âge : Mélanchthon, Thomasius sont encore des scolastiques, Leibnitz relève des philosophes et des théologiens du moyen-âge comme des philosophes antiques et des savants ou des philosophes modernes. Wolff transmet à Kant les divisions et les formules qui ont fait dire du philosophe de Kœnigsberg, qu'il fut le dernier des scolastiques.

Les travaux publiés dans la première moitié de notre siècle ont été avant tout destinés à déterminer le caractère général, les diverses périodes, les grands noms, les principaux systèmes de la philosophie scolastique. Tennemann, par exemple, dont le Manuel traduit en français a été beaucoup étudié dans notre pays, a vu dans le moyen âge quatre périodes : la première marquée par un aveugle réalisme, la seconde, par la lutte du nominalisme et du réalisme, la troisième, par la domination exclusive du réalisme, la quatrième, par une nouvelle lutte entre les nominalistes et les réalistes. Cousin dit de même que si, dans la scolastique, on

écarte la théologie pour considérer seulement la philosophie proprement dite, cette philosophie est presque tout entière dans la querelle du nominalisme et du réalisme, et se divise en trois époques : 1° jusqu'au XIIe siècle a lieu la querelle qui naît à l'occasion de la phrase de Porphyre sur les universaux ; 2° au XIIIe siècle, c'est la victoire du réalisme ; 3° enfin vient, après le triomphe du nominalisme, la ruine de la scolastique. Cousin a même été plus loin : il a réduit à la question discutée par les réalistes et les nominaux la philosophie de Platon et d'Aristote et toute la philosophie elle-même. Sans doute, si l'on examine les grandes discussions du XVIIe et du XVIIIe siècle auxquelles sont attachés les noms de Descartes, de Gassendi, de Hobbes, des logiciens de Port-Royal, de Malebranche, de Locke et de Voltaire, de Hume, de Reid et de Kant, si l'on considère l'*Histoire de la philosophie* où de Gérando ne s'occupe que des principes des connaissances humaines, la campagne conduite par Royer-Collard et Cousin contre la philosophie du XVIIIe siècle, on comprendra que Tennemann, de Gérando et Cousin, rencontrant au moyen âge la querelle des universaux, aient cru que, chez tous les philosophes et à toutes les époques, la scolastique avait été ce que la philosophie était essentiellement pour eux, la recherche de l'origine et de la valeur des idées.

Les historiens postérieurs ont adopté en général ce point de vue. M. Hauréau — le plus récent et le plus complet — ramène à trois les questions qui ont agité, pendant environ six siècles, toutes les écoles philosophiques, passionné toutes les intelligences en en dérangeant quelques-unes : 1° les genres et les espèces sont-ils des êtres vrais, des réalités subsistantes? 2° s'ils existent, sont-ils ou ne sont-ils pas des corps? 3° existent-ils hors des individus ou dans les seuls individus?

Or, quand on a entrepris de faire ainsi l'histoire de la scolastique, Cousin lui-même faisait remarquer que si la seconde et la troisième époque étaient, surtout la seconde, as-

sez connues, les origines, ou la première, étaient couvertes de profondes ténèbres. Et en effet, on n'avait découvert, à cette époque, ni la glose de Raban Maur utilisée par Cousin et Hauréau, ni celles de son condisciple Candide, ni les commentaires de Scot Erigène sur Capella, ni les gloses d'Heiric et de Remi d'Auxerre. On n'avait pas publié les traités de Notker Labeo, le traducteur allemand de certains ouvrages d'Aristote, de Boèce, de Capella; on ne connaissait qu'imparfaitement Gerbert et presque pas Abélard, on manquait de documents sur les querelles auxquelles prirent part Roscelin et G. de Champeaux, etc., etc. Aussi M. Hauréau, en remarquant que Tennemann définit la première période *un aveugle réalisme* a-t-il pu le combattre, en disant que Tennemann ne connaissait que Jean Scot, Hildebert et saint Anselme, sans songer cependant à attaquer le principe même qui a servi à classer les philosophes du moyen âge.

D'autres généralisations, aussi prématurées et acceptées avec la même confiance, datent encore de cette époque. En cherchant à déterminer quels avaient été alors les rapports de la philosophie et de la théologie, on est arrivé à deux résultats principaux. Le premier est absolument incontestable : pendant tout le moyen âge, la philosophie et la théologie ont été alliées, ennemies ou subordonnées l'une à l'autre, car presque tous les théologiens ont usé d'arguments philosophiques ou ont combattu ceux qui s'en servaient ou ont donné les raisons pour lesquelles ils croyaient devoir s'en abstenir, tandis que les philosophes, moines, prêtres, évêques ou archevêques, cardinaux ou papes, n'ont jamais perdu de vue ni les questions que l'Eglise considérait comme essentielles, ni les solutions qu'en avaient données ses représentants, autorisés ou non. Beaucoup moins justifiée était la formule plus précise qui présentait la philosophie comme la servante de la théologie dans une première période, comme son alliée dans la seconde, comme s'en séparant dans la troisième. De même en ce qui concerne l'influence exercée par la philosophie ancienne, on n'avait tenu compte

que de quelques expressions, de quelques œuvres et de quelques hommes et on avait érigé en axiome la domination d'Aristote sur le moyen âge. Or il eût fallu, pour tirer ces généralisations ultimes, non seulement avoir lu les ouvrages de la première période, inconnus alors et aujourd'hui publiés, mais encore ceux de Jean de la Rochelle, de Duns Scot, de Roger Bacon, de Raymond Lulle, d'Occam et des mystiques allemands, ceux des alchimistes, des médecins et des astrologues qui ont été imprimés depuis ou qui sont encore inédits. Il eût fallu étudier avec soin les ouvrages théologiques ; déterminer les emprunts faits aux Pères de l'Eglise, chercher ce qui, dans ceux-ci, venait du christianisme et ce qui venait de la philosophie ancienne, établir comment chacun des philosophes et des théologiens du moyen âge avait conçu les rapports de la théologie et de la philosophie, ce qu'il avait lu, ce qu'il avait emprunté, souvent textuellement, aux écrits qui reproduisaient déjà en partie la philosophie ancienne. On se fût aperçu ainsi que, dans la première période, Pierre Damien a peut-être seul subordonné, comme on l'a dit, la philosophie à la théologie (*velut ancilla dominæ quodam famulatus obsequio subservire*), tandis que beaucoup d'autres hommes, bien plus marquants, Scot Erigène, Bérenger, Abélard, ont pensé et se sont exprimé bien différemment. On eût vu aussi que, par les Pères de l'Eglise surtout par saint Augustin, par le Pseudo-Denys, par Apulée, par Capella, par Macrobe, plus tard par les commentateurs arabes et juifs, les doctrines platoniciennes et néo-platoniciennes s'étaient introduites dans les esprits avant qu'on eût lu et compris Aristote, ou qu'elles avaient servi à le commenter, c'est-à-dire à lui attribuer souvent une doctrine fort différente de celle qui lui appartient. On eût vu plus clairement et mieux ce qu'a entrevu Cousin « que tout dans le premier âge de la scolastique est en réalité platonicien », et on eût pu étendre peut-être cette assertion aux autres périodes, en substituant le mot néo-platonicien au mot platonicien.

Or en admettant *a priori* que le problème des universaux

avait été la grande question philosophique du moyen âge, on ne pouvait voir en Alcuin un philosophe, puisqu'il n'avait ni résolu ni abordé cette question; au contraire on appelait de ce nom Fridugise, l'ami et le compatriote d'Alcuin, à cause du réalisme de son écrit *De nihilo et tenebris*, Candide, l'auteur des *Dicta de imagine Dei*. Laissant de côté le *De Universo* et les autres ouvrages de Raban, on trouvait qu'on n'avait aucun renseignement sur les opinions philosophiques de ce docteur, avant que Cousin eût découvert les deux gloses sur Porphyre et l'Interprétation, qui ont fait parler d'une restauration à Fulde, de l'école nominaliste dont les destinées devaient être si glorieuses durant et après le moyen âge. On estimait moins Jean Scot qu'Abélard et ceux chez lesquels on rencontrait, habilement discutée et ingénieusement résolue, cette question à laquelle on avait ramené la philosophie tout entière. Le cercle était manifeste.

Nous pouvons aujourd'hui, grâce aux travaux de nos prédécesseurs, procéder d'une autre façon, réunir toutes les informations positives qu'ils nous ont fournies et, usant de la critique la plus rigoureuse, donner sur chaque question posée aussi nettement que possible, ce qui paraît définitif, ce qui reste contestable ou n'est pas suffisamment éclairci, afin d'amasser ainsi peu à peu les éléments d'une généralisation aussi exacte que compréhensive. C'est pourquoi nous laissons de côté, en nous plaçant à ce point de vue, les origines de la scolastique au sens large du mot qui supposeraient, d'un côté des recherches remontant jusqu'à Théophraste, le premier ce semble, qui a employé le mot σχολαστικός, et porteraient de l'autre sur l'enseignement chrétien à Alexandrie, à Constantinople, en Afrique à Rome, en Irlande et en Angleterre. Nous nous bornerons à déterminer quelle fut, en France et en Allemagne, l'origine de la renaissance philosophique qui, suivant le VIIe et la plus grande partie du VIIIe siècle « époque d'ignorance où les lettres périrent totalement dans les

Gaules[1] », amena l'éclosion des doctrines que nous désignons aujourd'hui sous le nom de philosophie scolastique.

I

Pour l'Allemagne la question semble depuis longtemps résolue. Jean de Trittenheim disait déjà que toutes les générations de l'Allemagne doivent à jamais célébrer les louanges de Raban Maur. Schwarz l'a considéré comme le premier précepteur de la Germanie ; M. Hauréau n'hésite pas à reconnaître que par lui l'Allemagne a recommencé l'apprentissage des lettres profanes.

Plus difficile à résoudre est la question en ce qui concerne la France.

Les auteurs de la *France littéraire,* exagérant le mérite d'Alcuin « homme habile dans le grec comme dans le latin et versé dans toutes les sciences divines et humaines », avaient dit que sa mémoire sera toujours en bénédiction parmi la nation française, tant qu'il s'y trouvera des gens de lettres. Tennemann le plaçait à la tête des hommes distingués qui répandirent quelques lueurs douteuses parmi les ténèbres de l'ignorance et posèrent les fondements de la philosophie scolastique ; il considérait comme son disciple Raban Maur, qui divulgua sa dialectique en Allemagne. De même de Gérando commençait la première période avec Alcuin ; Cousin suivait Tennemann et de Gérando, en insistant fort peu d'ailleurs sur Alcuin, qui ne lui présentait aucune solution de la question à laquelle il avait ramené toute l'activité philosophique du moyen âge, comme de l'antiquité et des temps modernes.

M. Guizot, voulant résumer l'état intellectuel de la Gaule

1. *France littéraire,* t. IV ; Crevier, *Histoire de l'Université de Paris,* t. II.

franque sous Charlemagne a trouvé dans Alcuin le représentant fidèle du progrès intellectuel, qu'il a devancé en toutes choses, sans jamais s'en séparer. Alcuin, en corrigeant et restituant les manuscrits de l'ancienne littérature, en restaurant les écoles, en ranimant les études et en enseignant a, selon M. Guizot, tourné ses travaux et ses pensées, non seulement vers la théologie, mais encore vers la philosophie, les mathématiques, l'astronomie, la dialectique, la rhétorique. Aussi a-t-il rangé, autour de Charlemagne et d'Alcuin, tous les hommes célèbres de cette époque, Angilbert, abbé de Saint-Ricquier, Leidrade, archevêque de Lyon, Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, Saint-Benoît d'Aniane, Théodulfe, évêque d'Orléans, Adalhard, abbé de Corbie, Anségise, abbé de Fontenelle, Wala, abbé de Corbie, Amalaire de Metz, Eginhard, Agobard, archevêque de Lyon, Thégan, abbé de Fulde, Raban Maur, Walfried Strabon, Nithard et Florus, saint Prudence, Servat Loup, Paschase Radbert, Ratramne, Gottschalk et Jean Scot. « En lui, ajoute M. Guizot à propos d'Alcuin, commence l'alliance de ces deux éléments dont l'esprit moderne a si longtemps porté l'empreinte, l'antiquité et l'Eglise, l'admiration, le goût, dirai-je le regret de la littérature païenne et la sincérité de la foi chrétienne, l'ardeur à sonder ses mystères et à défendre son pouvoir [1]. »

Mais en 1829 Lorenz, dans son étude sur Alcuin, se montrait d'une sévérité excessive et l'appelait un orgueilleux, un menteur, un charlatan, un esprit plein de ténèbres et de désirs, qui fut un obstacle à l'action de Charlemagne et arrêta ses efforts pour créer une langue nationale, c'est-à-dire allemande [2]. Depuis lors, sauf de rares exceptions, Alcuin a été en général fort peu considéré par les historiens de la philosophie. Selon Rousselot, ce n'était pas un philosophe proprement dit, mais uniquement, en fait d'études, un orga-

1. Histoire de la civilisation en France, tome II (11e éd. 1869).
2. *Alcuins Leben*, Halle, 1829. — Sur la critique allemande et ses tendances

nisateur qui sortait à peine des éléments, qui, sauf quelques points de théologie, n'a rien laissé qui ait un caractère scientifique et qui, par conséquent, n'a pas introduit l'étude de la philosophie à l'école de Tours [1]. Monnier, dans un travail fort soigneusement fait, où il a examiné successivement le professeur, le théologien et le littérateur, a dit qu'Alcuin, disciple d'Aristote, a réuni en lui toutes les sciences comme Charlemagne tous les pouvoirs, qu'à l'imitation de la féodalité seigneuriale où devait se briser le pouvoir absolu, on allait voir se former une féodalité morale dans laquelle les grands génies s'emparent, celui-ci d'une science, celui-là d'un art spécial, pour les élever bien haut et leur donner une forme originale, où Abélard, comme saint Bernard, pouvait saluer dans Alcuin un de ses ancêtres [2]. Mais Frédéric Morin, dans un ouvrage où Alcuin eût dû occuper une place importante, n'a pas cru devoir lui attribuer un article spécial et, parlant de lui à propos de l'influence de Charlemagne sur les commencements de la scolastique, il a soutenu qu'Alcuin ne saurait être considéré comme le point de départ d'une ère nouvelle et combattu Guizot qui a, selon lui, exagéré la valeur intellectuelle d'Alcuin et de Charlemagne [3]. Et M. Hauréau, dans la seconde édition de l'*Histoire de la philosophie scolastique,* n'a pas non plus accepté la réhabilitation que Monnier avait tentée : « Les œuvres didactiques d'Alcuin offrent trop de compilations, d'erreurs et de lacunes;... ce qu'il ignore surtout, c'est la philosophie... ce n'est à proprement parler qu'un grammairien... ce n'est pas un philosophe... ce n'est pas non plus cet érudit versé dans toutes les lettres dont nous parlent les Bénédictins... il est resté dans l'histoire avec un grand nom qu'il ne doit

nationales voyez *F. Picavet,* La Mettrie et la critique allemande (Comptes-rendus de l'Ac. des Sc. m. et pol. 1889).

1. *Rousselot,* Etudes sur la philosophie dans le moyen âge, I, p. 76.

2. *Monnier,* Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique, Paris, 1854.

3. Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques, 2 vol. (t. XXI et XXII de la 3e Encyclopédie théologique publiée par l'abbé Migne).

pas à ses livres... Les premiers philosophes qu'entendra plus tard l'école du Palais lui seront envoyés par l'Irlande »[1].

Enfin Ueberweg, tout en reconnaissant qu'on étudiait avec grand soin (*mit Vorliebe*) la dialectique dans les écoles fondées par Alcuin, tout en affirmant que la scolastique est née de l'application de la dialectique à la théologie, dont il cite un exemple dans le *de nihilo et tenebris* de Fridugise, le disciple d'Alcuin et son successeur à Tours, n'en fait pas moins commencer la scolastique avec Scot Erigène, auquel il oppose l'école de Raban Maur.

II

Or, l'examen même des historiens que nous avons cités et des textes sur lesquels devraient être appuyées leurs affirmations nous conduit déjà à des résultats intéressants.

Que Fridugise ait été le successeur d'Alcuin et son disciple à l'Ecole du palais, c'est ce que ne contestent ni Hauréau, ni Ueberweg. Et si Fridugise a soutenu que le néant et les ténèbres sont quelque chose de réel ou même quelque chose de corporel, parce que tout nom désigne quelque chose, on trouve chez Alcuin, dans ses ouvrages même les plus puérils, des discussions au moins identiques en valeur, sinon en résultat[2].

De même, Candide fut, si nous en croyons M. Hauréau, un disciple d'Alcuin dont il reproduit plus d'une fois les assertions. Raban Maur, venu de Fulde avec Candide resta six ans auprès d'Alcuin à Tours, d'où il emporta des cahiers

1. Histoire de la philosophie scolastique, 1872, I, p. 26, 125 sqq.

2. Voyez ce qu'il dit de la Mort, p. 276. — Voyez aussi la fin de la conversation, avec Pépin — sur laquelle on a trop souvent jugé Alcuin : « Qu'est-ce qui est et n'est pas en même temps? Le Néant. — Comment peut-il être et ne pas être? Il est de nom et n'est pas de fait. »

de rédaction, sur la marge desquels il écrivait ses gloses et dont il se servait pour ses leçons :

Me quia quæcumque docuerunt ore magistri
Ne vaga mens perdat, cuncta dedi foliis
Hinc quoque nunc constant glossæ parvique libelli.

La méthode que Raban observe à Fulde et qu'il ordonne d'observer ponctuellement, c'est celle qu'il a vu pratiquer à Tours. Il fait l'éloge de la dialectique (*de inst. cleric.* : Mign. I) : *oportet clericos hanc artem nobilissimam scire ejusque jura in assiduis meditationibus habere, ut subtiliter hæreticorum versutiam hac possint cognoscere eorumque dicta veneficatis syllogismorum conclusionibus confutare.* Mais il répète ce qu'a dit souvent Alcuin : que c'est grâce aux sept arts que les vénérables et catholiques docteurs et défenseurs de la foi ont toujours vaincu les hérétiques dans les disputes publiques.

Il y a plus : Raban Maur semble n'avoir pas toute sa vie cru que la dialectique était utile pour combattre les hérétiques. Peut-être d'ailleurs fut-il amené à changer d'opinion en voyant quels ravages exerçait, dans le domaine religieux, la dialectique maniée par un Jean Scot qui, en combattant Gottschalk, au nom des orthodoxes, accumulait hérésies sur hérésies. Le *de Universo*, qui est de beaucoup le plus remarquable et le plus curieux de ses ouvrages au point de vue qui nous occupe, qui contient entre autres une doctrine atomiste adaptée, bien avant Gassendi, au christianisme, a été remanié, semble-t-il, après cette transformation de sa pensée. Ainsi à propos de l'autruche, il remarque qu'au sens spirituel, elle peut signifier les hérétiques ou les philosophes qui « *cum pennis sapientiæ se exaltare volunt, sed tamen non evolant.* » De même à propos du geai, il dit : *loquacissimum genus et vocibus importunum. Quod vel philosophorum vanam loquacitatem vel hæreticorum verbositatem noxiam significare potest* [1]. S'il appelle comme Alcuin Athènes « *mater*

1. On peut rapprocher de ce passage ce que Raban dit de l'étain (liv. XVII) :

liberalium litterarum et philosophorum nutrix », s'il définit comme Alcuin (lib. XV) et Isidore de Séville, la philosophie, l'astronomie et l'astrologie, il insiste sur les sectes et les opinions diverses des philosophes et affirme que les erreurs philosophiques ont produit dans l'Eglise des hérésies (*apud Ecclesiam induxerunt hæreses*). Indiquant encore, comme Alcuin et Isidore, ce qu'est la vraie philosophie, établissant de même un parallélisme entre la philosophie et les *eloquia divina* et définissant, avec les mêmes termes, les vertus, il n'ajoute pas, comme Alcuin, que la foi et le baptême distinguent seuls le chrétien du philosophe. Mais parlant des démons, il dit : *unde* (demones = scientes) *ita dicimus, quos exsecratione dignos judicamus : non immerito, quoniam in illis vera scientia non est, qui Creatoris sui non secundant arbitrio; sic et sapientes philosophes dicimus.* Et il ajoute, avec l'apôtre, que la sagesse de ces derniers n'est que folie (*stultitia*). Enfin il sépare nettement la philosophie de la théologie, au moins en ce qui concerne les mystères : « *Omnis qui incarnationis mysteria juxta humanam sapientiam discutere conatur, carnes agni aqua vult coquere, id est, dispensationis ejus mysterium per dissolutam vult scientiam penetrare.* » Aussi quand il sera aux prises avec l'hérésie de Gottschalk, se gardera-t-il bien d'avoir recours à la dialectique : C'est par les Ecritures et par les Pères (*e divinis Scripturis et de orthodoxorum Patrum sententiis*), dit-il, qu'il faut trancher la question de la prédestination. Mais il a soin d'ajouter qu'il faut prendre garde même encore sur ce terrain de se montrer trop hardi : « *In scrutando autem et meditando Scripturas sacras oportet lectorem caute et prudenter agere, ne forte velit plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem et secundum rationem fidei.* »

Il explique d'ailleurs, par des raisons sceptiques, cette

« *Stannum allegorice sophisticam locutionem et hæreticorum simulationem significare potest* »; ce qu'il rappelle ailleurs (Enarr. in Ep. Pauli libris XXI. Migne I, p. 521) : « *Cavete ergo, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum elementa hujus mundi.* »

abstention qu'il recommande : « *Si homo rationalis vim suæ agnosceret naturæ et Creatoris sui potentiam rite intelligeret, nequaquam stultis se implicaret quæstionibus, et quæ Christianæ religioni sunt contraria, nec sensu teneret, nec voce proferret.* »

Si l'on insistait surtout sur la seconde partie de la vie de Raban [1], il semble qu'on devrait le ranger parmi les théologiens qui ont condamné la philosophie plutôt que parmi ceux dont la philosophie peut se réclamer. Tout au moins, faudra-t il considérer comme philosophe celui dont il tient ce qu'il sait en philosophie et faire commencer avec Alcuin la scolastique française et allemande.

Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'Alcuin eut pour disciples à l'Ecole du Palais, Adalhard qui fit fleurir les études à Corbie, d'où sortiront par la suite Radbert Paschase et Ratramne, Angilbert, l'abbé de Saint-Ricquier, qui y réunit plus de deux cents volumes, l'historien Eginhard abbé de Seligenstadt, Riculf archevêque de Mayence qui envoya peut-être à Tours Raban, Candide et quelques autres de leurs condisciples, Rigbod archevêque de Trêves. De plus, il a été au premier rang dans la lutte de l'Eglise contre les Adoptianistes, et Hincmar consultait plus tard Raban, parce *qu'il était le seul disciple vivant d'Alcuin.* La Chronique de Tours l'appelle « *mirabilis philosophus* », les grandes Chroniques de Belgique « *clarus ingenio in philosophia excellentissimus* », l'auteur du Chronic. Chronicorum « *nec non theologorum philosophorumque sui temporis princeps* ». Non seulement il fournit, par son enseignement des gloses à Raban, mais encore Heiric d'Auxerre commente les vers qu'il a mis comme prologue au livre des « *Decem Categoriæ* ». Gerbert suit à Reims l'ancien programme de Raban et d'Heiric, et on ne trouve au fond des sentences mises au compte

1. On pourrait rappeler encore que le successeur de Raban, Haimon, connaissait mieux, au témoignage d'Heiric, les lettres sacrées que les lettres profanes, que les gloses attribuées par Cousin et Hauréau à Raban, sont, selon Prantl et Kaulich, l'œuvre d'un de ses disciples médiats ou immédiats.

de Roscelin par saint Anselme et Abélard rien de plus que le nominalisme de Raban et de Heiric d'Auxerre; Abélard lui-même n'a à sa disposition que les ouvrages dont se sont servis Gerbert, Heiric et Raban.

Enfin le concile de Savonnières demande, en 859, qu'on continue l'entreprise si bien conduite depuis un demi-siècle; Raban Maur a pour successeur Haimon, pour disciple Servat Loup, abbé de Ferrières. Heiric d'Auxerre, entend Haimon et Servat Loup, commente Alcuin, copie Jean Scot et a pour disciples Hucbald qui dirige ensuite l'école de Saint-Amand, Remi d'Auxerre qui, cité plusieurs fois par Abélard, enseigne à Reims où il a pour disciple Abbon de Fleury, puis à Paris où il est entendu par Odon de Cluny. Odon de Cluny a été indirectement le maître de Gerbert qui, disciple en philosophie d'un archidiacre de Reims [1], restaure dans cette ville l'école illustrée par Remi, en reprenant pour son enseignement l'ancien programme de Raban et de Heiric, et qui a pour disciple Fulbert de Chartres [2].

Celui-ci est le maître de Bérenger condisciple peut-être de Lanfranc qu'écoute saint Anselme, tandis que Bérenger a pour disciple Hildebert de Lavardin évêque de Tours.

Roscelin, qui étudie à Reims et se rattache peut-être à Jean Scot, est le maître d'Abélard. De saint Anselme relève Anselme de Laon, parmi les auditeurs duquel on trouve Abélard et G. de Champeaux, qui entend en outre Manégold de Lutenbach, à qui son ami Wilbald, abbé de Corvey écrit qu'il admire, parmi les anciens auteurs, Bède, Ambroise, *Haimon*, *Raban*, *Jean Scot*. La tradition scolaire est donc ininterrompue d'Alcuin à Gerbert, à Roscelin, à saint Anselme et à Abélard. Sans doute avec Jean Scot, avec Gerbert, avec Lanfranc s'introduisent des éléments nouveaux

1. *Julien Havet*, Lettres de Gerbert, p. VIII.

2. Voyez, pour toutes ces indications, Hauréau I; *Cousin*, Philosophie du moyen âge; *Ueberweg*, Grundriss der Geschichte der patristischen und scholastischen Zeit. — Nous renvoyons surtout à ces auteurs, parce qu'ils n'attribuent pas à Alcuin la place qui lui revient.

qui viennent d'Irlande, d'Espagne et d'Italie, mais la philosophie remise en honneur par Alcuin a été cultivée, combattue ou mise à profit par les théologiens qui lui ont succédé. Il semble donc qu'il faut, dès à présent, considérer Alcuin comme le véritable auteur de la renaissance philosophique en France et en Allemagne.

III

Passons maintenant à l'examen des ouvrages du maître de Charlemagne. Alcuin a fort bien compris qu'il était appelé à travailler à une véritable renaissance littéraire et philosophique : « *Si plurimis inclytum vestræ intentionis studium sequentibus, forsan Athenæ nova perficeretur in Francia, imo multo excellentior, quia hæc Christi Domini nobilitata magisterio omnem Academicæ exercitationis superat sapientiam. Illa tantummodo Platonicis erudita disciplinis, septenis informata claruit artibus, hæc etiam insuper septiformi sancti Spiritus plenitudine ditata omnem sæcularis sapientiæ excellit dignitatem.* » (*Migne*, Ep. LXXXVI). Et les noms nouveaux que prennent le maître et les disciples, *Flaccus, Homère, Délie, Augustin, David*, etc., nous indiquent tout à la fois que chacun devait commencer une vie nouvelle, qui n'avait plus rien de commun avec la vie guerrière et barbare, et travailler à unir les lettres anciennes avec les doctrines chrétiennes.

Si nous considérons les œuvres d'Alcuin dans la dernière édition qui en a été donnée, dans celle de l'abbé Migne, si nous laissons de côté les œuvres douteuses et les œuvres supposées, nous trouvons que les écrits théologiques, auxquels il convient de joindre les Vies des Saints, comprennent environ 1300 pages, tandis que les écrits philosophiques n'occupent pas 200 pages. Il n'est pas étonnant d'ailleurs

que la théologie ait une place prépondérante dans l'œuvre d'Alcuin. Alcuin fut encouragé non seulement par son archevêque, mais peut-être même par le pape à venir en aide au prince « qui donnait la paix aux chrétiens en les défendant contre les païens, qui, pieux et zélé pour la religion, se présentait en toutes circonstances comme le défenseur de la papauté et de l'Eglise. » Mais par contre, pour se concilier le puissant prince dont il voulait être l'auxiliaire, il dut lui montrer comment sa tâche pouvait être facilitée par les connaissances qu'il lui apportait ; il fut obligé de mettre la science à la portée des esprits incultes, curieux et neufs auxquels il s'adressait, de leur fournir des réponses pour toutes les questions qu'ils se posaient, de les amuser et de les récréer. L'enseignement, qui avait pour couronnement la théologie, fut pratique, élémentaire, quelquefois puéril, mais il eut surtout pour objet de faire aimer la science et de préparer les esprits à comprendre les anciennes doctrines, et à les introduire dans des cadres nouveaux, pour résoudre par elles des questions nouvelles, pour jeter les germes d'une philosophie qui devait être tantôt l'auxiliaire, tantôt l'ennemie du christianisme.

La philosophie ou les sept arts constituent pour Alcuin une préparation excellente à la vie pratique et à la vie religieuse : « C'est à eux, dit-il, que les philosophes ont consacré leurs loisirs, c'est grâce à eux qu'ils ont réussi dans le monde ; c'est grâce à eux qu'ils sont devenus plus illustres que les consuls, plus célèbres que les rois et se sont acquis une gloire et une renommée immortelle ; c'est grâce à eux que les vénérables et catholiques docteurs et défenseurs de la foi ont toujours vaincu les hérétiques dans les disputes publiques » (*Gram.*). C'est par les vérités qui relèvent de la philosophie autant que de la théologie qu'il recommande de commencer l'enseignement religieux : « Il faut, dit-il, comme le bienheureux Augustin l'a établi dans son livre sur l'*Instruction des simples*, d'abord instruire l'homme de l'immortalité de l'âme, de la vie future, de la rétribution des bons et des méchants et de

l'éternité de leur destinée. Il faut lui enseigner ensuite pour quels crimes et quels péchés il aura à souffrir, auprès du diable, des peines éternelles et pour quelles bonnes actions il jouira avec le Christ d'une gloire éternelle. Il faut enfin lui inculquer avec soin la foi dans la sainte Trinité et lui expliquer la venue en ce monde du fils de Dieu, N.-S. J.-C., pour le salut du genre humain » (Froeb. Ep. 28). Alcuin va même jusqu'à dire que les philosophes ont trouvé la vertu, la vérité, l'amour, que la religion loue et honore, dans la nature humaine, qu'ils les ont cultivés avec le plus grand zèle et ne sont séparés du chrétien que par la foi et le baptême (Rhét.). Toutefois ce serait une erreur de croire qu'Alcuin confonde la philosophie et la théologie. S'il loue la philosophie, s'il vante, comme son maître Egbert, la beauté de la science, le bonheur de ceux qui consacrent leurs veilles à la conquérir, s'il ne veut pas qu'on méprise les sciences humaines, c'est parce que la philosophie, rendant l'âme et l'intelligence plus vigoureuses, nous élève à la hauteur des saintes Ecritures, c'est parce que les sciences humaines sont comme le fondement sur lequel on peut édifier la perfection évangélique. La philosophie n'est pas la servante de la théologie, puisqu'elle sert à interpréter l'Ecriture, c'est une véritable *préparation évangélique*.

Quelles en sont les divisions? Quel en est le contenu? Au trivium, grammaire, rhétorique, dialectique, au quadrivium, arithmétique, musique, géométrie, astronomie, qui formaient les sept arts ou la philosophie, Alcuin fait des additions qui nous montrent en lui autre chose qu'un disciple des anciens. Le traité fragmentaire *de septem Artibus* que Du Chesne attribue à Alcuin est manifestement de Cassiodore. La Grammaire comprend un double dialogue : le premier est une instruction préliminaire pour l'acquisition de la vraie sagesse à laquelle on arrive, comme par des degrés, grâce à la grammaire, à la rhétorique, à la dialectique, à l'arithmétique, à la géométrie, à la musique et à l'astrologie. Intitulé, dans un manuscrit, *Disputatio de vera philosophia*, il contient l'é-

loge enthousiaste de la philosophie que nous avons déjà cité. Le second traite des lettres et des syllabes, du nom, de ses genres, nombres, figures et cas, du pronom, de ses espèces, figures et cas, du verbe, de ses modes et figures, de sa conjugaison et du nombre, de l'adverbe, du participe, de la conjonction, de la préposition et de l'interjection.

La grammaire est définie la science des lettres, la gardienne du langage et du style corrects (*recte loquendi et scribendi*), elle repose sur la nature, la raison, l'autorité et l'usage ; elle comprend la voix, les lettres, les syllabes, les parties, les dictions, les discours, les définitions, les pieds, les accents, les pauses, les notes, l'orthographe, les analogies, les étymologies, les gloses, les différences, le barbarisme, le solécisme, les vices (du langage), le métaplasme, les figures, les tropes, la prose, les vers, la fable, l'histoire — dans laquelle Alcuin fait rentrer la géographie. Ce singulier plan, où la grammaire devient la science universelle, a cependant sa raison d'être, en une certaine mesure : les objets sont, selon Alcuin, perçus par l'intelligence qui en fait des idées exprimées par des mots. La grammaire est par suite l'étude des mots dans leur rapport avec la pensée, c'est-à-dire une partie de la logique. C'est ce que montre encore Alcuin en recherchant des définitions *philosophiques* du nom, du verbe, etc. Cette grammaire, où l'auteur avait utilisé Donat et Priscien, reproduit textuellement à plusieurs reprises Isidore de Séville, fut en grand honneur chez ceux qui le suivirent : *Albinus*, dit Notker, *talem grammaticam condidit ut Donatus Nicomachus, Dositheus et noster Priscianus in ejus comparatione nihil esse videantur*. Ce témoignage d'un homme qui a rendu selon Ueberweg, de grands services en traduisant en allemand les Catégories et l'Interprétation d'Aristote, la Consolation philosophique de Boèce, les Noces de la Philologie et de Mercure de Capella, nous montre encore qu'il faut placer Alcuin au commencement d'une ère nouvelle et non à la fin d'une époque qui disparaît.

Du traité d'orthographe, qui se rattache à la grammaire,

nous ne dirons rien, quoiqu'il soit fort intéressant pour l'histoire de la transformation du latin en langue romane. La rhétorique, à laquelle préparait la grammaire, était enseignée par Alcuin d'une façon essentiellement pratique et non purement scolastique : « Tu m'as expliqué déjà, dit Charles, que la rhétorique consacre toutes ses forces aux questions civiles. Or, tu le sais bien, à cause des occupations de mon règne, à cause des soins du palais, nous nous trouvons toujours au milieu de pareilles questions et il est ridicule d'ignorer les préceptes d'un art dont on doit être occupé tous les jours. » C'est en se plaçant à ce point de vue qu'Alcuin recommande pour augmenter la mémoire « *thesaurus omnium rerum* » l'exercice et l'usage d'écrire, l'habitude de réfléchir, l'abstention de l'*ivresse,* qui non-seulement enlève la santé du corps, mais même enlève l'intégrité de l'âme. C'est dans la dernière partie du dialogue intitulé *de rhetorica et virtutibus,* qu'après avoir parlé de la vertu, de la science, de la vérité, de l'amour, comme de choses à aimer et à rechercher pour elles-mêmes, Alcuin place le passage auquel il a été déjà fait allusion : *C. Numquid* [*non*] *has Christiana religio apprime laudat? Alb. Laudat et colit. — C. Quid philosophis cum illis? Alb. Has intellexerunt in natura humana et summo studio coluerunt. — C. Quid tunc distat inter philosophum talem et Christianum? Alb. Fides et baptisma.*

La dialectique d'Alcuin n'est pas originale, puisqu'elle reproduit souvent à la lettre les *Dix Catégories,* faussement attribuées à saint Augustin ou le texte d'Isidore de Séville [1]. Elle traite, en 3 chapitres, de la philosophie et de ses divisions, des Isagoges, des Catégories. Mentionnons, dans le premier, le parallélisme entre la philosophie qui comprend physique, logique, morale, et les *eloquia divina,* qui traitent de la nature (Genèse et Ecclésiaste), de la morale (Proverbes), de la logique dans laquelle les chrétiens font rentrer la théologie (Cantique des Cantiques, Évangile) : l'étude de

1. Voyez l'ouvrage de Monnier.

la philosophie est ainsi recommandée et pratiquée d'abord par les théologiens, qui croient y retrouver les questions posées et résolues dans les livres Saints. Dans la dialectique rentrent comme espèces les isagoges, les catégories, les formules des syllogismes, les définitions, les topiques, les périhermeniæ. Les Isagoges, genre, espèce, différence, accident, propre, sont brièvement définis, sans qu'il soit fait aucune mention de la fameuse phrase de Porphyre. Puis, à propos des catégories, le nom de substance est réservé à ce que nous percevons par les sens, le nom d'accident, à ce que nous connaissons par l'esprit (*mente*). Traitant ensuite de la relation (*ad aliquid*), Alcuin montre comment on peut faire servir la dialectique à confondre les hérétiques : « *Ideo secundum hanc categoriæ regulam* (*alterna conversio*), *miranda est Arii, vel magis miseranda et ejus quoque sociorum stulta cæcitas, asserentes Filium secundum tempus Patri esse posteriorem, dum omnino constat secundum dialecticam simul consempiternum esse Filium cum Patre. Et si Deus Pater* (*quod nec illorum impietas audebat negare*) *æternus est, utique et Filius æternus est secundum dialecticæ rationis necessitatem* ». Par contre il emprunte aux livres saints des exemples de définitions faisant connaître la substance (*beatus vir*, *Christus*), définitions, ajoute-t-il, dont se servent surtout les philosophes ; il prend des exemples d'arguments à Cicéron, à Térence, aux Évangiles et surtout à Virgile. Sans connaître Aristote directement [1], Alcuin a résumé, dans sa dialectique, les théories de l'Isagoge, des Catégories, de l'Interprétation, des Topiques, c'est-à-dire celles qui ont pour objet le vraisemblable : comme la plupart de ses successeurs, il ignore non-seulement les Réfutations des sophistes, mais les premiers et les derniers Analytiques où se trouvent exposées les théories sur la démonstration et la science, la définition et l'induc-

1. Alcuin dit dans sa Dialectique et dans une lettre à Paulin (XL) : « *Aristotelicum illud... proverbium... qui acutissimas Perihermeniarum scripitans argumentationes, dicitur in mente calamum tinxisse* ».

tion, qui constituent l'originalité d'Aristote et dominent toute sa philosophie.

Dans la physique Alcuin fait rentrer tout le quadrivium. Sur l'arithmétique et la géométrie, il n'a pas laissé de traité spécial : la science des nombres lui paraît surtout nécessaire pour connaître les divines Ecritures; comme les Pythagoriciens, aux premiers temps de la philosophie grecque, il se plaît à faire ressortir les propriétés merveilleuses de quelques-uns d'entre eux [1]. S'il semble quelquefois se placer sur un terrain plus pratique, comme dans les 53 propositions qui peuvent lui être rapportées avec une grande probabilité, nous voyons immédiatement, par les histoires et les énigmes dont elles sont remplies, que l'arithmétique et la géométrie n'intéressent le maître et les élèves que lorsqu'elles prennent une forme concrète, puérile et amusante.

Le traité d'Alcuin sur la musique est perdu. La Rhétorique nous apprend qu'il avait enseigné l'astrologie à Charles : « *Astrologiæ splendore illuminasti* ». Ses lettres nous le montrent exerçant à Tours certains de ses disciples aux études astronomiques ou répondant aux questions de Charles sur le saut de la lune, la septuagésime, la sexagésime, la quinquagésime, le cours du soleil à travers les signes du zodiaque, l'année bissextile, etc. Toutes ces recherches, qui ont un but essentiellement théologique, puisqu'il s'agit surtout de savoir si la Pâque doit être célébrée à la façon alexandrine ou à la façon romaine, relèvent-elles de l'astrologie ou de l'astronomie? En laissant de côté le *liber De divinis officiis*, que rien ne nous autorise à attribuer à Alcuin, il nous semble, d'après les différents textes (*Dial.* sub. fine; Ep. septembre 798; *rhét.* sub. init.) authentiques, qu'Alcuin n'a pas distingué l'astrologie de l'astronomie, qu'il a étudié les astres au double point de vue de la loi qui préside à leur lever et à leur coucher, de leur nature et de leur puissance.

1. Voyez la décomposition du nombre 153 (les 153 poissons de l'Evangile de saint Jean) dans la lettre à Arnon (Ep. XXXVI).

Les élèves d'Alcuin le forcèrent à sortir du domaine des 7 arts : Gundrade, sœur d'Adalhart, lui ayant transmis certaines questions agitées dans les réunions du Palais, il composa, pour y répondre, le *Liber de animæ ratione ad Eulaliam virginem*. Que suis-je, dit Alcuin après saint Augustin et avant Descartes, sinon une âme et un corps? L'âme, la meilleure partie de l'homme, a une nature triple, elle est concupiscible, rationnelle, irascible. Quand la raison commande à la concupiscence et à la colère, l'âme possède la prudence, la justice, la tempérance, la force; elle se rapproche tout à fait de Dieu (*proximam Deo*) quand la charité s'y ajoute : rien d'ailleurs, dit Alcuin qui fait songer aux Alexandrins, n'est meilleur que de s'unir à Dieu par l'amour. L'âme s'appelle *anima*, en tant qu'elle donne la vie, *spiritus*, en tant qu'elle contemple, *sensus*, en tant qu'elle sent, *animus*, en tant qu'elle a la sagesse, *mens*, en tant qu'elle comprend, *ratio*, en tant qu'elle discerne, *voluntas*, en tant qu'elle consent, *memoria*, en tant qu'elle se souvient : mais elle n'est pas divisée en substances comme en noms, car toutes ces choses sont l'âme et une seule âme. Elle n'est pas un corps et ne peut mourir : supérieure à toute créature corporelle, ayant dans sa nature une image de la sainte Trinité, puisque ses trois facultés intelligence, volonté, mémoire, ne constituent pas trois substances, mais une seule, elle ressemblera plus tard aux anges, si l'homme se conforme aux lois [1].

Cet ouvrage d'Alcuin, qui avait en bien des points suivi saint Augustin, fut utilisé plus tard par Alcher moine de Clairvaux qui y joignit des passages de saint Augustin, de Boèce, de Cassiodore, d'Hugues de saint Victor, de saint Bernard, d'Isaac de l'Etoile, pour en former le livre de l'Esprit et de l'Ame : les œuvres philosophiques d'Alcuin n'étaient pas plus oubliées que sa grammaire.

D'autres élèves interrogeaient leur maître sur la substance,

1. Il ne faut pas chercher dans cet ouvrage d'Alcuin, comme l'a fait Monnier, une faculté nouvelle, la conscience, qui serait le véritable instrument de toute philosophie et qui permettrait d'analyser toutes les autres facultés.

l'essence, la subsistance et la nature de Dieu. Alcuin croit que l'essence se dit principalement de Dieu, qui toujours est ce qu'il est, qui seul est véritablement, parce que seul il est immuable (*incommutabilis*); que la substance est le nom commun de toutes les choses, que le ciel, le soleil, la lune, la terre, les arbres, les herbes, les animaux, tous les êtres vivants et les hommes sont des substances, mais que Dieu, créateur de toutes choses, est la substance suprême et première, la cause de toutes les substances. Le Père, le Fils, l'Esprit constituent une seule substance [1], une *ousia* et trois hypostases, c'est-à-dire une substance et 3 subsistances, une substance en 3 personnes. Dieu est surtout nature, puisqu'il n'y a en lui aucune partie sujette au changement : il y a, des trois personnes, une seule nature comme une seule essence, une seule toute-puissance, une seule divinité (*Epist. CLXI, ad Arnonem*). Dans d'autres lettres (*CLXII ad Carol.*) il distingue, en mêlant la grammaire, la théologie et l'ontologie, les mots *æternum* et *sempiternum*, *perpetuum* et *immortale*, *sæculum*, *ævum* et *tempus;* il indique à Fridugise, l'auteur du *De nihilo et tenebris*, qu'il y a 3 espèces de vision : la corporelle, la spirituelle, l'intellectuelle qui ont lieu, la première, par les yeux du corps quand nous voyons les lettres, la seconde, par l'esprit seul quand nous nous les rappelons, la troisième, par la seule vivacité de l'âme, quand nous les comprenons. De même encore il soulève et résout une question qui sera reprise par saint Thomas et Duns Scot, par Descartes et Leibnitz : « *An aliquid distet in Deo esse, vivere, intelligere, posse? Simplex deitatis natura unum habet, est, vivit, intelligit et omnia potest. Non ita in nobis, dum aliud est in nostra natura vivere, aliud intelligere, aliud posse* »; il indique qu'il faut entendre par les deux glaives l'âme et le corps et ne songe pas encore à y voir la puissance spirituelle et la puissance temporelle (*Ep. CLXIII*).

1. Voyez, p. 272.

Monnier a même trouvé dans Alcuin un passage qui marquerait des tendances réalistes très prononcées : « *Verba quibus loquimur nihil aliud sunt nisi signa rerum quas mente concipimus, quibus ad cognitionem aliorum venire volumus : quæ verba numquam recte proferuntur, nisi veritatem significent. Veritas enim omni homini naturalis ut nullus unquam pro veritate falsum audire velit.* » Mais outre que ce passage est peu concluant, nous avons vu qu'Alcuin n'a pas posé le problème des universaux en parlant de Porphyre. Bien plus, il considère comme substance ce qui est perçu par les sens, comme accident ce que la seule réflexion de l'âme peut percevoir, de sorte que si l'on voulait à toute force lui faire prendre parti, il faudrait en faire toute autre chose qu'un réaliste, puisqu'il ne voit de substance que l'individu. Mais Alcuin ne s'est pas posé la question, il a affirmé l'existence de la Trinité, sans rattacher cette assertion au problème des universaux, il a combattu un des nouveaux maîtres venus d'Irlande, qui soutenait que la mort a reçu le prix de la rédemption du monde et laissait ainsi supposer que la mort de Jésus-Christ n'était pas entièrement volontaire, en affirmant que la mort n'est pas une substance et il le prouvait, non par un argument nominaliste, mais en faisant remarquer que la mort ne figure pas parmi les créatures de l'œuvre des six jours.

Mais c'est de morale plus encore que de logique, de physique ou de métaphysique que s'est occupé Alcuin. Le nom de *directeur de conscience*, dont on a peut-être abusé, lui convient plus qu'à personne. Ses exhortations sont adressées à des moines, à des prêtres, à des évêques et archevêques, au pape, à des ducs, à des princes, à des princesses, à des rois, à l'empereur lui-même : à tous, il rappelle avec beaucoup d'élévation, de bon sens et de sagacité, avec modestie et autorité, les devoirs qui leur incombent. On pourrait, de ses lettres, extraire une morale pratique, pour l'usage des chrétiens de toute condition au IXe siècle, qui serait toute à l'honneur du précepteur de Charlemagne. Il a lui-même

d'ailleurs condensé bon nombre de ses idées morales dans le *Liber de Virtutibus et Vitiis*, composé pour le comte Widon ou Gui, gouverneur de la marche de Bretagne et directeur des biens de Saint-Martin. Des 38 chapitres, 13 reproduisent en grande partie des sermons de saint Augustin. Il y est question de la sagesse, de la foi, de la charité qu'il met au premier rang, de l'espérance, de la lecture de l'Ecriture sainte qui donne la connaissance du bonheur, de la paix, de la miséricorde, de l'indulgence, de la patience, de l'humimilité, de la componction du cœur, de la confession et de la pénitence, de la nécessité de ne pas tarder à se tourner vers Dieu *(converti ad deum)*, expression qui rappelle les Alexandrins, de la crainte du Seigneur, du jeûne, des aumônes, de la chasteté, de la fraude qu'il faut éviter, des juges qui doivent corriger certaines choses par l'équité, être indulgents dans d'autres par miséricorde, ne faire aucune acception de personnes, ne recevoir aucun présent. Puis après avoir parlé des faux témoins, de l'envie, de l'orgueil, de la colère *(iracundia)*, de la louange humaine qu'il ne faut pas rechercher, de la persévérance dans les bonnes œuvres, l'auteur passe aux huit péchés capitaux *(superbia, gula, fornicatio, avaritia, ira, acedia, tristitia, cenodoxia)* et aux vertus. La vertu est *animi habitus, naturæ decus, vitæ ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, æternæ beatitudinis meritum;* la prudence est la science des choses divines et humaines, par laquelle l'homme apprend ce qu'il doit faire et éviter; la justice est la noblesse de l'âme attribuant à chaque chose sa dignité propre *(divinitatis cultus, humanitatis jura, justa judicia et æquitas totius vitæ)*; la force est la grande patience et longanimité de l'esprit; la tempérance est la mesure de toute la vie, par laquelle l'homme n'aime ou ne hait trop quoi que ce soit *(ne quid nimis homo vel amet, vel odio habeat)*; définitions qui sont tout à la fois d'un théologien et d'un philosophe.

S'il s'agissait de faire connaître complètement Alcuin, il faudrait insister sur le rôle qu'il a joué dans la lutte contre

les Adoptianistes, sur ses poésies qui ne manquent quelquefois ni de souffle, ni de hardiesse, sur l'influence qu'il a exercée pour le développement de l'art au moyen âge, sur le correcteur de manuscrits et le collaborateur de Charlemagne introduisant en France et en Allemagne le chant grégorien et la liturgie romaine. Il nous suffit, pour le but que nous poursuivons, de rappeler que dans ses Commentaires et ses traités théologiques, où il emploie presque toujours la méthode des *deflorationes*, il n'oublie pas la dialectique : ainsi dans le *de Fide Trinitatis*, il traite au ch. XV, de la manière dont il faut entendre les locutions attributives que l'on applique à Dieu (*quomodo intelligendæ sint locutiones prædicamentorum de Deo*), rappelle les 10 Catégories et ajoute : *his omnibus modis solet sancta Scriptura loqui.*

En résumé, Alcuin a été sans doute plus occupé de théologie que de philosophie, mais il a parlé de la philosophie et des sciences avec enthousiasme, sinon avec précision. Considérant la philosophie comme une véritable préparation évangélique, comme une arme excellente contre les hérétiques et retrouvant les divisions de la philosophie dans l'Ecriture, il traite de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique en montrant comment on peut s'en servir contre les Ariens, de l'arithmétique, de la géométrie et de l'astronomie de manière à rappeler Pythagore et ses disciples ; il aborde les questions de psychologie métaphysique, d'ontologie et de théodicée, donne un cours, sinon méthodique, du moins fort complet de morale pratique, reproduit plus d'une expression qui fait songer à l'école d'Alexandrie, mêle la dialectique à ses travaux de théologie. Sans être, comme Jean Scot, un philosophe original [1] dont les doctrines conservent aujourd'hui encore un intérêt spéculatif, il a remis la philosophie en honneur, il a formé des disciples qui l'ont

1. Il ne faudrait même pas dire comme M. Guizot : « Pythagore, Aristote, Aristippe, Diogène, Platon... reviennent aussi dans sa mémoire. » Car il est évident qu'il ne connaît ni les uns ni les autres et de tels éloges appellent, comme représailles, des appréciations aussi inexactes dans leur sévérité.

enseignée après lui et d'après lui, il a eu des successeurs qui l'ont tenu en grande estime et qui ont travaillé, avec des fortunes diverses, à continuer l'œuvre qu'il avait recommandée et ébauchée. Pour toutes ces raisons, il nous semble que non seulement il faut considérer Alcuin comme le père de la scolastique en France, mais qu'il faut encore, sans reprocher à l'Allemagne de se montrer reconnaissante envers Raban, voir dans le maître dont il n'a fait, et quelquefois même avec moins de largeur d'esprit, que reproduire l'enseignement, le premier auteur de la philosophie qui, à travers le moyen âge, la renaissance et les temps modernes, s'est développée jusques à Kant, Fichte, Schelling et Hegel.

DEUX CHAPITRES

DU SARVA-DARÇANA-SAṂGRAHA

LE SYSTÈME PAÇUPATA ET LE SYSTÈME ÇAIVA

Par M. Sylvain Lévi.

Les deux chapitres du Sarva-darçana-saṃgraha où Mâdhava expose la doctrine des deux grandes écoles civaïtes : les Pâçupatas et les Çaivas ont été analysés et traduits en partie par Colebrooke dans son Essai sur la philosophie des Hindous (*Transactions of the Royal Asiatic Society*, I; pp. 549 579; réimprimé dans les *Miscellaneous Essays* I, 378 sqq.; 2e éd. 402 sqq.). Pauthier traduisit en français l'Essai de Colebrooke (Paris, 1833-34). Le texte du Sarva-darçana-saṃgraha a été publié pour la première fois en 1858, à Calcutta, dans la collection de la *Bibliotheca Indica*, par le paṇḍit Içvaracandra Vidyâsâgara; l'édition nouvelle publiée à Calcutta en 1872 par Târanâtha Tarkavâcaspati reproduit la précédénte avec un grand nombre d'erreurs en plus. Le journal du Collège de Bénarès, le *Paṇḍit*, a également publié cet ouvrage (1874-1878) avec une traduction anglaise de MM. Cowell et Gough. La traduction a depuis paru séparément en un volume dans la collection : *Trübner's oriental Series* (1882). Les deux traducteurs ont eu l'avantage de sé-

journer longtemps au milieu des paṇḍits et de recevoir directement leurs explications, ressource précieuse lorsqu'il s'agit d'interpréter un texte aussi obscur. Nous n'avons point hésité cependant à nous séparer d'eux sur plusieurs points : les deux doctrines des Pâçupatas et des Çaivas n'ont plus aujourd'hui d'adeptes dans les écoles brahmaniques; les ouvrages fondamentaux dont Mâdhava cite tant d'extraits ont disparu, et la tradition orale s'est entièrement évanouie; il est donc permis de revendiquer les droits de l'interprétation littérale contre les explication des paṇḍits modernes. Nous n'avons pas craint non plus de corriger les textes publiés, soit en les confrontant, soit en nous fondant sur le contexte. Enfin nous avons espéré aider à l'intelligence de ces systèmes en les résumant dans des tableaux synoptiques qui permettent d'en embrasser d'un seul coup-d'œil l'ensemble et l'enchaînement.

Le Système de Nakuliça-Pâçupata.

La doctrine des Vaiṣṇavas, que caractérise l'emploi des termes : *servitude* etc..., entraîne une souffrance : la dépendance. Elle n'est donc pas le lieu où cessent toutes les souffrances. Les Mâheçvaras qui aspirent à l'état de *Parameçvara* (seigneur suprême) la rejettent; car, disent-ils, quiconque compte sur un autre [1] n'est pas délivré, puisqu'il est sous une dépendance et qu'il n'a pas la qualité de Parameçvara comme nous etc.; de plus, les âmes délivrées participent aux qualités du Parameçvara, car le *puruṣa* (âme libre, dégagée) n'a plus aucun germe de souffrance; tel le Parameçvara. C'est sur ce raisonnement qu'ils se fondent, et ils adoptent le système *Pâçupata* qui expose cinq catégories comme les moyens d'atteindre à la fin suprême de l'homme.

1. Corr. °âbhimatâ.

Le premier aphorisme de la doctrine porte : « Nous allons exposer la manière d'unir le Pâçupata au Paçupati. » Expliquons ce texte : le mot *atha* suppose quelque chose d'antérieur; il s'agit, dans le cas présent, de la question adressée par l'élève au maître *(guru)*. Quelle est la définition du maître? La Gaṇakârikâ [1] la donne en ces termes :

« Il doit connaître les huit pentades et le groupe de trois en un; qui connaît ces neuf éléments est propre aux sacrements; c'est un maître. Acquisitions, taches, moyens, lieux, états persistants, purifications, initiations, forces : voilà les huit pentades; et trois sont les moyens d'existence. »

Le neutre *triṇi*, au lieu de *tisras*, construit avec le féminin *vṛttayas* est un archaïsme.

1) L'acquisition *(lâbha)* est le fruit d'un moyen en voie de s'accomplir. Il y en a cinq espèces : science, ascétisme, permanence, constance, pureté. Le docteur Haradatta dit : Science, ascétisme, permanence, constance et pureté sont les cinq.

2) La tache *(mala)* est un état mauvais qui s'applique à l'âme; il y en a cinq espèces : fausse science, etc. Le même docteur dit : Fausse-science, démérite, attachement, intérêt, déchéance; ces cinq-là sont la racine du *paçu*. Il faut s'en débarrasser tout particulièrement dans ce système.

3) Le moyen *(upâya)* est une cause de purification pour l'aspirant (à la libération); il y en a cinq espèces : pratiques domestiques etc. Haradatta dit : Pratiques domestiques, prière murmurée, méditation, souvenir toujours présent de Rudra, appréhension sont les cinq moyens d'arriver aux acquisitions.

4) Le lieu *(deça)*, c'est par où il augmente sa science et son ascétisme en s'attachant à poursuivre l'objet; c'est le maître etc... Haradatta dit : Un maître, une caverne, un lieu convenable, un cimetière et Rudra enfin.

5) La persévérance *(avasthâ)*, c'est persister dans une de

1. Corr. °kârikâyâṃ.

ces catégories jusqu'à obtenir l'acquisition; on la distingue en différenciée etc... Il est dit : Différenciée, non-différenciée, prière, acceptation, et dévotion en cinquième lieu.

6) La purification *(çuddhi)* c'est rejeter entièrement la fausse science etc. Il y en a cinq espèces selon qu'elle est relative à tel ou tel objet. Il est dit : Se débarrasser de l'ignorance, du démérite [1], de l'attachement, de l'intérêt, de la déchéance, voilà les cinq purifications du *paçu*.

7) Les cinq [2] initiations *(dîksâ)* sont énoncées ainsi : Matière, temps, acte, corps et maître.

8) Les cinq forces *(bala)* sont : Dévotion au maître, clarté d'esprit, domination des contraires, devoir, absence de négligence.

Les trois moyens d'existence *(vṛtti)* sont les moyens de gagner sa subsistance contraires aux idées d'honneur et de déshonneur et simplement en vue d'amoindrir les cinq taches : vivre d'aumônes, vivre de rogatons et vivre au hasard.

Tout le reste est à voir dans les traités fondamentaux.

Dans l'aphorisme cité, le mot *atha* sert à introduire le sujet, qui est : La fin de la souffrance, pour répondre à une question sur la manière de rejeter la souffrance personnelle etc... Le mot *paçu* (bétail) qui exprime l'idée de dépendance montre que l'un est un effet, tandis que le mot *pati* (seigneur) montre que l'autre est une cause, puisque pati signifie maître, seigneur; il indique qu'il s'agit du seigneur qui est la cause de l'univers. Les mots *yoga* et *vidhi* sont bien connus. Dans ce système, la fin de la souffrance est de deux espèces : impersonnelle et personnelle. La fin impersonnelle consiste dans l'extirpation absolue de toutes les souffrances. La fin personnelle, c'est la suprématie consistant dans la puissance de voir et d'agir. La puissance de voir *(dṛk-çakti)*

1. Corr. ajñânasyâpy adharmasya hetoḥ saṅgakarasya ca | cyuter hâniḥ. — (Cf. 74, 20 : mithyâjñânam adharmaç ca saktir hetuç cyutis tathâ).
2. Corr. pañcakam.

est considérée comme quintuple selon son objet : la vue, l'ouïe, la pensée, le discernement, l'omnicience.

La vue *(darçana)* est la connaissance relative aux objets de la vue, du toucher, etc., même imperceptibles, interceptés ou éloignés.

L'ouïe *(çravaṇa)* est une connaissance certaine ayant pour domaine tous les sons.

La pensée *(manana)* est une connaissance certaine ayant pour domaine tout l'intellect.

Le discernement *(vijñâna)* est une connaissance certaine ayant pour domaine la doctrine entière, et fondée sur la lettre et l'esprit des traités.

L'omniscience *(sarvajñatva)* est une connaissance certaine, toujours présente et pénétrée de la réalité, portant sur toutes les matières énoncées ou non, qui est à la fois d'ensemble, de détail, de classification et de propriétés.

La puissance d'agir *(kriyâ-çakti)*, toute une qu'elle est, est traitée comme formant trois espèces : rapidité égale à la pensée, faculté de se transformer, capacité de surpasser tout.

L'action rapide comme la pensée *(manojavitva)*, c'est la faculté d'agir avec une promptitude insurpassable.

La faculté de se transformer *(kâmarûpitva)* est la puissance d'employer à son gré, sans avoir à tenir compte de la peine à se donner, les organes, soit analogues, soit dissemblables, d'une infinité d'organismes.

La capacité de surpasser tout *(vikramanadharmitva)*, c'est posséder une suprématie transcendante même sans l'emploi de ces organes.

Telle est la puissance d'agir.

Tout ce qui n'est point indépendant est un effet. Il y en a trois catégories : vidyâ, kalâ, paçu.

La *vidyâ* (science) est un attribut du paçu. Elle a deux subdivisions d'après sa nature. Elle est cognitive ou incognitive.

Cognitive *(bodhayuktâ)* elle a deux subdivisions : elle agit avec discernement ou elle agit sans discernement.

Elle a du discernement *(saviveka)*, c'est à dire qu'elle est implicitement manifestée par les instruments de la connaissance. On l'appelle alors *citta* (intellect). C'est en effet par le *citta* que tout être animé prend connaissance des objets en général, isolés ou non *(vivecita* et *a°)*, une fois saisis par la lumière essentielle aux objets extérieurs.

Incognitive, elle a pour attribut ou non les objets du paçu.

La *kalâ* (art), toute dépendante qu'elle est du conscient, est inconsciente. Elle a deux divisions : l'effet et la cause.

La *kalâ*, comme effet, est de dix espèces : les cinq éléments, terre, etc., et leurs cinq propriétés, forme, etc.

La *kalâ*, comme cause, est de treize espèces : les cinq organes de connaissance, les cinq organes d'action, et les trois organes internes : intellect, sentiment du moi, principe pensant, chargés respectivement de trois fonctions : la vérification, l'identification illusoire du moi et du non-moi, et la détermination.

Le *paçu* (c'est à dire ce qui est en relation avec la qualité de paçu) est de deux espèces : fardé ou sans fard. Il est *fardé* (sâñjana) quand il est attaché aux organes du corps; sans fard (nirañjana) lorsqu'il en est détaché.

Pour les détails, voir la Pañcârthabhâsyadîpikâ, etc.

La cause *(kâraṇa)* est ce qui émet l'univers et le résorbe. Elle est unique, mais si on la considère au point de vue de ses diverses actions et de ses divers attributs, on y établit des divisions (Maheçvara, Viṣṇu, etc.), Le *Pati* (Seigneur) a la puissance de voir et la puissance d'agir à l'infini. Il est éternellement doué de cette puissance, et n'a aucun rapport avec un pouvoir de hasard. Il est donc le premier absolument. Cela est exposé par l'auteur de l'Adarça et d'autres autorités.

Le *yoga* (union), c'est unir l'âtman (l'âme, le moi) avec le seigneur par le moyen de l'intellect. Il est de deux espèces : soit caractérisé par l'action, soit caractérisé par la cessation d'action.

Le *yoga* d'action *(kriyâ*, acte religieux) emploie les prières à voix basse, la méditation, etc.

Le *yoga* de cessation d'action *(kriyoparama)* est désigné comme : la conscience *(saṃvid)*, etc.

Le *vidhi* (rituel) est l'activité en vue d'arriver au mérite. Il est de deux espèces : principal ou secondaire. Il est principal lorsqu'il est un moyen direct de mérite, par exemple, les pratiques religieuses (*caryâ*). Ces exercices forment deux groupes : les actes de piété et les postures.

Les actes de piété *(vrata)* sont par exemple se baigner et se coucher dans la cendre, faire des offrandes, dire des prières, exécuter des pradakṣiṇas. Le saint Nakulîça dit : aux trois savanas (matin, midi, soir) il faut se baigner dans la cendre ; il faut se coucher sur la cendre.

L'offrande *(upahâra)* est une observance régulière ; elle se compose de six parties. L'auteur des Sûtras dit en effet : Il faut honorer Maheçvara avec ces six sortes d'offrandes : rire, chant, danse, bruit de huḍuk, adoration, prière.

Le rire *(hasita)* est un éclat de rire, ahaha ! qui ouvre larges la gorge et les lèvres.

Le chant *(gîta)*, c'est célébrer les qualités, les attributs propres à Maheçvara conformément aux règles du Gândharva-çâstra.

La danse *(nṛtya)*, c'est agiter les mains et les pieds avec des mouvements des membres principaux et des membres secondaires et des membres accessoires en manifestant au-dehors ses sentiments intérieurs conformément au Nâṭya-çâstra.

Faire *huḍuk*, c'est coller la langue au palais et produire ainsi un son sacré pareil à un mugissement de taureau. Huḍuk est une onomatopée comme vasaṭ.

Où sont des profanes il faut faire ces rites en cachette. Le reste est bien connu.

Les portes *(dvâra)* sont : ronfler, trembler, bolter, faire l'amoureux, agir absurdement, parler absurdement.

Ronfler *(krâthana)*, c'est, sans dormir, montrer les caractères d'une personne endormie.

Trembler (*kampana*), c'est agiter les membres comme quelqu'un qui a des rhumatismes.

Boîter (*mandana*), c'est marcher comme quelqu'un qui a les pieds gênés.

Faire l'amoureux (*çṛṅgâraṇa*), c'est faire les gestes d'un passionné qui a vu une belle femme.

Agir absurdement (*vitatkaraṇa*), c'est faire des actes que le monde blâme, comme une personne qui a perdu le discernement du bien et du mal.

Parler absurdement (*vitadbhâṣaṇa*), c'est prononcer des mots contradictoires ou sans aucun sens.

Le vidhi secondaire est un exercice religieux tel que se baigner ultérieurement afin de faire cesser l'idée d'une impropriété produite par les aumônes, les rogatons, etc. L'auteur des Sûtras dit : Il porte comme insigne la propreté du bain ultérieur.

L'ensemble (de la connaissance, *samâsa*) est l'indication du sujet seul. Tel est le premier aphorisme (v. sup.).

Le détail (*vistara*) est l'indication quintuple des cinq catégories d'après les autorités. Voir à ce sujet le Râçikarabhâṣya.

Connaître par classes (*vibhâga*) les cinq catégories, c'est les énoncer distinctement et d'après les caractères propres autant que possible.

Connaître par les propriétés (*viçeṣa*) c'est les énumére ren marquant les caractères qui élèvent ce système au-dessus des autres doctrines. Par exemple, dans d'autres systèmes, la fin de la souffrance est la cessation de la souffrance; ici, c'est l'arrivée à la suprématie universelle. Dans d'autres systèmes, l'effet est ce qui est né ou doit naître; ici le paçu est éternel. Dans d'autres systèmes, la cause agit en tenant compte d'autre chose; ici le seigneur ne tient compte de rien pour agir. Dans d'autres systèmes l'union a pour fruit l'abstraction ; ici elle a pour fruit la fin de la souffrance par la suprématie universelle. Dans d'autres systèmes on revient du svarga (paradis) à l'existence; ici le svarga a pour fruit

de rapprocher du seigneur, qu'il soit ou non suivi d'un retour au tourbillon du monde.

Mais, dira-t-on, c'est là une grande duperie. S'il est vrai que la cause, le Parameçvara, agit sans tenir compte de rien, alors les œuvres n'ont pas de fruit, et toutes les créatures doivent se produire au même moment. Ainsi naissent deux difficultés. — L'objection tombe à faux, car elle est sans base. Si le seigneur est la cause sans tenir compte de rien, alors les œuvres étant sans fruit, qu'arrive-t-il? Si vous répondez qu'il en résultera l'absence de motifs pour agir, nous répliquerons : Chez qui se trouvera cette absence de motifs? Que les œuvres soient sans fruit, la causalité est-elle chez l'agent ou chez le seigneur? L'agent ne peut être la cause, puisque l'œuvre ne porte de fruits qu'avec la faveur du seigneur, et même l'œuvre de celui qu'il favorise peut être stérile : témoin Yayâti etc. On ne doit pas cependant s'abstenir des œuvres, à l'exemple du laboureur, à cause du résultat possible. De plus, l'entrée en action du paçu dépend de la volonté du seigneur.

Le seigneur n'est pas non plus la cause, car les désirs du Parameçvara se trouvent accomplis ; il n'a donc pas à tenir compte d'un désir à accomplir par des actes. — Il est également faux de dire que toutes les créatures doivent se produire simultanément : car le Parameçvara a une puissance inconcevable ; donc c'est dans la puissance créatrice soumise à ses volontés, et qui n'a point d'obstacles, que réside la faculté de produire les créatures. La tradition porte : Puisqu'il ne tient pas compte de tel ou tel fruit et qu'il agit selon sa volonté, le seigneur est dans ce système la cause de toutes les causes.

Mais, dira-t-on encore, dans d'autres systèmes la délivrance résulte de la connaissance du seigneur. Quelle différence y a-t-il ici? — Il y en a une, et importante. Il est impossible, en effet, de choisir arbitrairement entre ces trois propositions : La connaissance seule du seigneur est la cause de la délivrance ; ou bien c'est la vue directe du dieu ;

ou bien c'est la caractérisation exacte du dieu. Ce n'est point la connaissance, puisque, sans avoir appris aucun système, il suffit de savoir comme le vulgaire que Mahâdeva est le dieu suprême pour arriver à la connaissance ; en ce cas, l'étude des traités serait inutile. Ce n'est pas non plus la vue directe, car les paçus ne peuvent voir directement le Parameçvara, accablés qu'ils sont d'un amas de souillures, et n'ayant que des yeux de chair. C'est donc la caractérisation exacte du dieu ; on ne peut y arriver sans le secours des traités Pâçupatas ; il faut donc adopter leur doctrine. C'est ce que dit le docteur :

Si c'est la connaissance toute seule, plus de traités à étudier ; si c'est la vue directe, on ne peut l'obtenir. En dehors des cinq catégories, il n'y a pas d'exacte caractérisation.

Ainsi les personnages éminents qui veulent atteindre la fin suprême de l'homme doivent adopter la doctrine Pâçupata qui expose les cinq catégories.

SYSTÈME PAÇUPATA OU DES CINQ CATÉGORIES.

A. *Le maître. — Connaissances nécessaires.*

I	5 lâbhas acquisition upâya-phala.	jñâna, science. tapas, ascétisme. nityatva, constance. sthiti, permanence. çuddhi, pureté.
II	5 malas taches âtma-duṣṭa-bhâva.	mithyâjñâna, fausse science. adharma, injustice, démérite. sakti, attachement. hetu, intérêt. cyuti, chute, déchéance.

5 upâyas moyens sâdhakasya çuddhi-hetu.	vâsacaryâ, vivre à la maison. japa, prière. dhyâna, méditation. rudrasmṛti, penser à Rudra. pratipatti, comprendre.
5 deças lieux yena jñâna-tapo-vṛddhî prâpnoti.	guru, maître. guhâ, caverne. çmaçana, cimetière. deça, une place spéciale. rudra, Rudra.
5 avasthâs persévérances âlâbhaprâpter ekatamâdâv avasthânam.	vyakta, le différencié. avyakta, le non- différencié. japa, prière. âdâna, accepter un don. niṣṭhâ, dévotion.
5 çuddhis purifications mithyâjñânâdy-atyanta-vyapoha	ajñânahâni, perdre l'ignorance. adharma°, perdre le démérite. saṅgakara°, perdre l'attachement. hetu°, perdre l'intérêt. cyuti°, perdre la chute.
5 dîksâs initiations.	dravya, objet matériel. kâla, temps. kriyâ, rite. mûrti, image. guru, maître.
I 5 balas forces.	gurubhakti, dévouement au guru. prasâda (mati-), clarté d'esprit. dvandvajaya, surmonter les extrêmes. dharma, mérite. apramâda, non-distraction.
3 vṛttis moyens d'existence.	bhaiksyavṛtti, vivre d'aumônes. ucchiṣṭa°, vivre de rogatons. yathâlâbha°, vivre au hasard.

B. *L'enseignement. — Les cinq catégories.*

I Duḥkhânta, fin de la douleur.
- anâtmaka, impersonnelle : sarvaduḥkhâtyantoccheda, destruction complète de tous les maux.
- sâtmaka, personnelle : dṛk-kriyâ-çakti-lakṣaṇam aiçvaryam, suprématie consistant en puissance de voir et d'agir.

Aiçvarya

dṛk-çakti, puissance visuelle.
- darçana, vue.
- çravaṇa, ouïe.
- manana, pensée.
- vijñâna, discernement.
- sarvajñatva, omniscience.

kriyâ-çakti, puissance d'action.
- manojavita, rapidité égale à la pensée.
- kâmarûpitva, faculté de se transformer.
- vikramaṇadharmitva, capacité de surpasser tout.

II Paçu=Kârya ; a-svatantra, dépendant ; nitya, éternel.
- Vidyâ.
  - bodhayuktâ, cognitive.
    - sa viveka = citta.
    - a-viveka.
  - abodha°, incognitive.
    - paçu-artha-dharmikâ.
    - — adharmikâ.
- Kalâ.
  - kârya, daçavidhâ.
    - les 5 élémens.
    - leurs 5 gunas.
  - kâraṇa, trayodaçavidhâ.
    - 5 jñânendriyas.
    - 5 karmendriyas.
    - 3 antaḥkaraṇas.
- Paçu.
  - sa-añjana, lié au corps.
  - nir-añjana, détaché du corps.

III Pati = Kârana, nirapeksa, agit sans vue. Çiva, Viṣṇu, etc.

IV Yoga, union du *paçu* avec le *pati*.
- kriyâyoga, par les actes.
- kriyoparamalakṣaṇa, cessation des actes : saṃvid-gati.

V Vidhi, rituel.
- pradhânabhûta, principal : caryâ
  - vratas, actes de piété : bain, rire, chant, etc.
  - dvâras, portes : ronfler, trembler, etc.
- gauṇbhûta, secondaire : anusnâna, bain ultérieur, etc.

Le mokṣa, délivrance, résulte du Yathâvat-tattva-niçcaya : caractérisation exacte du Parameçvara.

Le système Çaiva.

« Si le Parameçvara est la cause et qu'il ne tient pas compte des œuvres etc., on peut alors lui reprocher deux défauts, la partialité et la cruauté. » Ainsi parlent certains Mâheçvaras qui rejettent la doctrine des Pâçupatas, et qui acceptent le système fondé sur les Agamas Çaivas. « Le Parameçvara, disent-ils, étant cause, tient compte des œuvres ». Telle est la théorie qu'ils préfèrent à l'autre [1]. Ils reconnaissent 3 catégories savoir :

Pati, paçu, pâça.

Les Tantristes disent :

Le grand Tantra à 3 catégories et 4 pieds. Le maître du monde le résuma d'abord en un aphorisme, puis il le développa.

Voici le sens de ce vers : 1° Il y a 3 catégories dans le Tantra; 2° il s'y trouve 4 pieds, savoir : *vidyâ, kriyâ, yoga, caryâ.* Ce sont les 4 pieds du tantra. Les *paçus* ne sont point indépendants; les *pâças* ne sont point intelligents; le *pati* qui diffère des uns et des autres est énoncé le premier; puis comme les *paçus* ont pour caractère commun avec le *pati* d'être intelligents, on les énonce ensuite. Restent les *pâças* qui viennent en troisième lieu. Tel est l'ordre.

La *dîksâ* (initiation) est le moyen de parvenir aux plus hautes fins humaines; mais elle exige la science, *(vidyâ)* qui est un moyen de définir exactement le *paçu,* le *pâça* et le *pati* avec leurs caractères propres, et qui établit avec certitude la grandeur des *mantras* (formules) et du seigneur des mantras, sans elle, il est impossible d'accomplir la dîksâ; pour cette double raison, on énonce d'abord le pied *vidyâ* qui donne ces connaissances.

1. Corr. *paksîkurvâṇâḥ.*

Les multiples espèces de rites d'initiation, avec leurs éléments, sont désignés par *kriyâ* (acte religieux); c'est donc ce pied qu'on place ensuite.

Sans *yoga* (union), on ne peut atteindre l'objet de ses désirs, dit-on; or le yoga avec ses éléments est indiqué par le pied *yoga;* on le place donc à la suite.

Accomplir ce qui est prescrit, éviter ce qui est interdit; telle est la *caryâ;* sans la *caryâ,* le *yoga* n'atteint point ses fins. Pour cette raison le pied *caryâ* qui inclut tout cela, est énoncé le dernier.

La catégorie *Pati,* c'est Çiva.

Les âmes délivrées, Vidyeçvara etc. peuvent sans doute devenir Çiva, mais pourtant, comme elles dépendent du Parameçvara, elles n'ont point l'indépendance. — Ainsi les mondes etc. qui lui ressemblent, différant entre eux par la disposition des parties essentielles, se montrent manifestement comme des effets. — Et, comme ils sont des effets, on en induit une cause intelligente qui les a produits; cette induction confirme la croyance courante au Parameçvara. Mais, dira-t-on peut-être, rien ne prouve que le corps soit un effet; nulle part, jamais, personne n'a vu un corps en train d'être fait. — Fort bien, mais si personne n'a jamais vu faire un corps, on ne peut en conclure qu'il n'a point de faiseur; le raisonnement, à lui seul, peut en induire l'existence. Le corps etc. doit être un effet, car il a un arrangement particulier d'éléments, et il est destructible, comme une cruche etc. Puisqu'ainsi il est un effet, on en peut induire qu'il est fait par quelqu'un d'intelligent. Le sujet de l'argument (vimata) a donc un faiseur, puisqu'il est lui-même effet, comme la cruche etc... ce qui a le terme moyen énoncé (l'effet, kârya) a aussi le majeur énoncé (le faiseur kartṛ); ce qui n'a point celui-ci n'a point celui-là, par exemple, l'âtman etc. Nous avons déjà vu le raisonnement qui établit l'autorité de l'inférence relativement à Parameçvara; nous n'en dirons donc pas davantage ici.

« La créature *(jîva)* ignorante qui ne dispose point de son

bonheur ni de son malheur propre, doit aller, selon l'impulsion du seigneur, toujours au ciel ou toujours à l'enfer. »

Ce vers montre bien que si le Parameçvara est le faiseur, il n'est point sans tenir compte des actions des êtres vivants. Et qu'on n'aille pas dire : « Mais vous blessez l'indépendance de Dieu » car on ne peut dire que l'indépendance du faiseur est diminuée s'il tient compte des moyens. C'est ainsi que les libéralités d'un roi dépendent de sa bonté, et pourtant il tient compte de son trésorier. Ainsi dit Siddha-guru :

Ce qui caractérise l'indépendance, c'est de n'être pas employé et d'employer soi-même les moyens etc.; telle est l'indépendance du Créateur, et elle ne consiste pas à agir sans tenir compte des actes.

Ainsi l'inférence nous montre un Créateur qui connaît dans le détail les fruits, leurs moyens, leurs causes matérielles, selon l'ensemble des actes individuels de chacun. Bṛhaspati a dit :

Celui qui connaît les fruits à goûter, leurs moyens, leurs causes matérielles, sait seul comment mûrit l'ensemble des actions humaines; tout le reste du monde l'ignore.

Et ailleurs : L'objet où porte notre discussion a un créateur intelligent, sa qualité d'effet nous le prouve, aussi bien qu'une cruche ou tout autre effet.

Dieu, étant l'essence de tout, est omniscient; l'ignorant ne peut rien produire. Mṛgendra dit :

Il est omniscient puisqu'il a tout créé; car on ne peut faire une chose sans la connaître avec ses moyens, ses éléments, ses fruits; c'est un principe bien établi.

Soit, dira quelque adversaire; ainsi le Seigneur est indépendant : mais enfin il n'est pas sans avoir un corps [1], car nous voyons tous les effets produits par des causes corporelles, par exemple la cruche par le potier; et s'il a un corps

1. Corr. Anaçarîraḥ.

le seigneur est comme nous sujet aux affections, il ne connaît pas tout, et ne peut atteindre qu'une puissance limitée. — Erreur! répondrons-nous, car nous voyons l'âme, tout incorporelle qu'elle est, produire les mouvements etc. du corps qu'elle régit; en allant plus loin, nous affirmons que si Dieu est corporel, il n'en résulte pas qu'il ait toutes les imperfections que vous indiquez. Le Seigneur suprême, qui n'a rien de commun avec les multiples pâças, tels que *mala*, *karman* etc., n'a point non plus de corps ordinaire (matériel), Son corps est tout de force, comme dit le texte bien connu qui expose la création de la tête etc. (de Dieu) par les cinq mantras, Içâna etc. qui sont des forces : Içâna est sa tête, Tatpurusa sa bouche. Aghora son cœur, Vâmadeva son membre, Sadyojâta son pied : tel est Içvâra. Lagrâce, la disparition, l'attraction vers soi, la préservation et la production sont, dans l'ordre exact, les cinq opérations qu'il fait avec son corps créé par sa volonté; ce corps là n'a donc rien de commun avec le nôtre.

Le révérend Mrgendra l'a dit :

« Il ne peut avoir de malas etc.; le corps de notre seigneur est tout de force et non point pareil au nôtre. »

Et ailleurs : « Son corps est fait des cinq mantras, respectivement destinés aux cinq opérations, à savoir Iça, Tatpurusa, Aghora, Vâmadeva etc. qui sont sa tête etc.

On dira peut-être : Mais les passages des Agamas, tels que : Il a cinq faces, quinze yeux etc. donnent à entendre que Dieu a précisément un corps avec des organes. — C'est vrai, répondrons-nous; comme il est impossible de méditer sur un être sans forme, et de l'adorer etc., le Seigneur, par bonté pour ses dévôts, a pu prendre telle ou telle forme déterminée. Il n'y a là rien de contradictoire. Le Pauskara dit :

« Pour protéger le croyant, il prend telle forme. »

Et ailleurs : « Il faut nécessairement t'adorer sous une forme donnée. car l'esprit humain n'atteint point la réalité sans forme. »

Bhojarâja a développé les cinq opérations : « Les opérations de son corps sont au nombre de cinq : création, préservation, destruction, disparition ; il faut y ajouter la grâce de celui qu'on célèbre perpétuellement. »

Ces cinq opérations, dans le domaine du chemin Pur, sont produites directement par Çiva ; dans le domaine du chemin Etroit, c'est par l'intermédiaire d'Ananta etc. Le Karaṇa dit :

« Dans le chemin Pur, c'est Çiva qui produit : c'est Ananta dans le chemin qui n'est pas le bon du Seigneur. »

Le mot Çiva (ainsi entendu) comprend tous ceux qui ont atteint l'état de Çiva, Mantreçvaras, Maheçvaras, Muktâtmas, Çivas, et aussi les vâcakas (inspirés), avec les moyens qui leur ont permis d'atteindre cet état de Çiva, qui commencent par l'initiation. Tout cet ensemble est compris dans la catégorie *Pati*.

Ainsi est expliquée la première catégorie : *Pati*.

Passons à la définition de la catégorie *Paçu*.

L'âme individuelle, désignée sous les noms dans *An-aṇu* (non atomique) *Ksetrajña* etc., c'est le *Paçu*. Elle n'a point comme chez les Cârvakas etc. une forme corporelle ; car dans cette hypothèse la mémoire serait impossible en vertu de la règle logique : « On ne se rappelle point ce qu'un autre a vu. » Elle n'est point non plus, comme dans le Nyâya, à portée de la connaissance, car il serait alors impossible de trouver un point d'arrêt.

« Si on pouvait prendre mesure de l'âme, il en faudrait une autre pour prendre cette mesure, et il en faudrait une autre encore pour prendre connaissance de l'autre. »

Elle n'est point, comme dans le Jaïnisme, incapable de pénétrer, ni momentanée comme dans le Bouddhisme, car elle n'est limitée ni par le lieu ni par le temps. Il est dit :

« La chose qui n'est limitée ni par le temps ni par l'espace est éternelle et pénétrante ; l'âme est donc éternelle et pénétrante ».

Elle n'est point unique comme dans le Vedânta ; car les

jouissances spéciales attribuées à des cas déterminées prouvent la pluralité des âmes individuelles. Elle n'est pas non plus incapable d'agir comme dans le Sâṃkhya, car la Çruti nous enseigne que, si tous les pâças sont supprimés, il y a un état de Çiva caractérisé par l'intelligence sous la forme de pouvoirs éternels et insurpassables de la vision et d'action. Mṛgendra dit : « Quand les pâças n'existent plus, on devient un Çiva; la Çruti le déclare. — « L'intelligence a pour formes la vision et l'action; comme elle existe en lui en tout lieu et en tout temps et en tout endroit, elle a, selon l'expression de la Çruti, la face partout après la délivrance. »

Et le Tattva-prakâça : « Les âmes délivrées sont des Çivas, mais elles sont délivrées par sa faveur, lui il est délivré de tout éternité, unique, il a pour corps les cinq mantras.

Il y a trois espèces de *paçus :* 1° *vijñânâkala ;* 2° *pralayâkala ;* 3° *sakala :*

1° Quand on a par la connaissance, l'union ou le renoncement absolu; ou encore par la simple jouissance des faits, épuisé son *karman,* et qu'on n'est plus serré dans les liens des jouissances des *kalâs,* etc., lesquelles tendent à l'épuisement du *karman,* alors le *paçu* qui n'a plus rien que le *mala,* est dans l'état de *vijñânâkala ;*

2° Quand la destruction des *kalâs* etc., à la fin du monde laisse l'âme sous l'influence du *karman* et du *mala,* le paçu est dans l'état de *pralayâkala ;*

3° Quand le paçu est pris dans les trois liens, savoir : *mala, mâyâ, karman,* il est alors *sakala.*

α) Le premier état a deux divisions : 1° *samâptakalusa ;* 2° *asamâpta°.*

Les individus de la première espèce sont ceux dont les péchés ont déjà porté (épuisé) leurs conséquences, les premiers entre les hommes, et vraiment dignes d'un privilège. Dieu dans sa grâce leur fait atteindre les huit états de *Vidyeçvaras :* savoir Ananta, etc. Les huit Vidyeçvaras sont dési-

gnés dans le Bahudaivatya : « Ananta, Sûksma, et Çivottama, Ekanetra, Ekarudra, Trimûrtika, Çrîkaṇṭha, Çikhaṇḍin : tels sont les Vidyeçvaras. »

Ceux de la seconde division, Çiva en fait des *mantras* au nombre de soixante-dix millions, de sa grâce. Le Tattvaprakâça expose tout cela :

« Les paçus sont de 3 espèces : *vijñânakevala, pralayakevala, sakala.* Le *vijnâña°* est le paçu qui a du *mala;* le *pralayâ°* a du *mala* et du *karman;* le *sakala* a du *mala*, de la *mâyâ*, du *karman.* Le *vijñâna°* se subdivise : *samâptakalusa, asamâpta°.* Çiva de sa grâce place les paçus de la 1re subdivision au rang des huit *Vidyeças;* des autres, il fait des *mantras;* il y en a 70 millions. »

Et Soma-Çambhu dit : « Le premier s'appelle *Vijñânâkala*, le second *Pralayâkala,* le troisième *Sakala.* Ce sont les trois que le système déclare en état de grâce; le premier n'a que des *malas;* le second du *mala* et du *karman;* le sakala a tous les tattvas depuis la *kalâ* jusqu'à la terre.

β) Le *pralayâkala* a deux divisions, selon qu'il est *pakvapâçadvaya* — ou non (selon que ses deux liens sont arrivés à maturité — ou non). Dans le premier cas, il arrive à la délivrance; dans le second, il conserve le *puryaṣṭaka* (8 éléments du corps) et, par l'effet du *karman*, passe par des naissances de diverses espèces. C'est ce que dit le Tattvaprakâça :

« Parmi les *pralayâkalas*, ceux dont le *mala* et le *karman* ne sont pas mûrs ont encore à passer par toutes les matrices, par l'effet du *karman*, en conservant le *puryaṣṭaka.* »

Le *puryaṣṭaka* y est ainsi expliqué :

« Le *pury°*, c'est le sens interne (antaḥkaraṇa) la pensée (dhî), le karman, les instruments (karaṇa).

Et Aghora Çivâcârya développe ainsi cette définition : c'est un corps subtil, déterminé pour chaque homme en particulier, qui dure depuis la création jusqu'à la délivrance suprême ou jusqu'à la fin du kalpa; il est composé des trente tattvas qui commencent par la terre et finissent par la kalâ. »

Le Tattvasamgraha dit de même : « C'est un groupe de

tattvas, commençant par la terre, et finissant par la kalâ, assigné à chaque individu, qui passe au gré du karman dans tous les corps que produit le monde.

Voici le commentaire de ces définitions : le mot sens interne (antaḥkaraṇa) qui exprime directement le manas (pensée), la buddhi (raison), l'ahaṃkâra (sentiment du moi) et le citta (intellect), donne encore à entendre les autres parties internes de l'individu qui ont pour fonction de produire la jouissance, savoir les sept tattvas appelés kalâ, kâla (temps), niyati (destinée), vidyâ (science), râga (passion), prakṛti (nature), guṇa (qualité) ; le mot dhî ainsi que karman fait entendre les cinq bhûtas (éléments grossiers soumis à la connaissance), et leurs instruments, à savoir les tanmâtras (atômes). Le mot karaṇa resume les dix organes de connaissance et d'action.

Mais, dira-t-on, le Kâlottara donne cette définition :

« Le son, le toucher, la forme, la saveur, le goût, l'intelligence, l'esprit, l'égotisme forment le *puryaṣṭaka* ». Comment pouvez-vous en donner une autre définition? — Fort bien, et voilà justement pourquoi le vénérable Râmakaṇṭha a donné de cet aphorisme un commentaire fondé sur le sens virtuel. Il est donc inutile de nous y étendre davantage. Pourtant, si on venait encore demander : Comment, d'après votre définition, peut-on l'appeler un puryaṣṭaka? Nous répondrons : Il n'y a aucune contradiction entre le nom et la chose ; car voici comment le puryaṣṭaka se compose, selon nous : 1° Les bhûtas ; 2° les tanmâtras ; 3° les organes de connaissance ; 4° les organes d'action ; 5° les organes internes ; 6° leur instrument ; 7° (pradhâna), la nature (stagnante, non pas en évolution) ; 8° la classe composée des cinq qui commencent par kalâ et qui forment une espèce de vêtement collant (kañcuka). — Parmi ces individus qui conservent le puryaṣṭaka, s'il en est qui ont des mérites particuliers, Maheçvara Ananta par une faveur spéciale leur donne la qualité de *bhuvanapati* (maître du monde), comme il est dit :

Quelques-uns par grâce spéciale obtiennent de Maheçvara de devenir bhuvanapatis.

γ) La classe *sakala* forme deux groupes : 1° les *pakvakalusa ;* 2° les *apakva°* (ceux dont les souillures sont à maturité — ou non). A l'égard des individus du premier groupe, Mantreçvara à mesure que leurs souillures viennent à maturité, fait tomber sur eux un pouvoir favorable, et les élève au rang de Mantreçvaras. Ces Mantreçvaras, commençant par Maṇḍalin, sont au nombre de cent dix-huit. Il est dit :

« Le reste s'appelle *sakala ;* en raison de leur rapport avec la *kalâ*, etc., ils vont dans ce temps (kâla) qui a pour gueules les jours ; Mantreçvara en prend cent dix-huit pour en faire les Mantreçvaras : huit sont les Maṇḍalins ; Krodha, etc. sont en nombre égal ; ajoutez Vîreça, Crîkaṇṭha, les cent Rudras, le total est bien de cent dix-huit ».

Le Parameçvara les empêche d'augmenter encore en maturité, ramène à lui-même leur puissance, et par le moyen de l'initiation il leur donne la délivrance, en prenant la forme d'un maître (âcârya), comme il est dit :

« Quand leurs *malas* sont mûrs, il laisse tomber sur eux la puissance qui met fin, et les unit à la vérité suprême, en prenant la forme d'un maître d'initiation. »

Et Mṛgendra dit aussi : il enlève la masse de liens de cet atôme qui le bouleversaient auparavant.

Nârâyaṇa-kaṇṭha a expliqué tout cela en détail ; c'est chez lui qu'il faut l'étudier ; par crainte d'allonger notre exposé, nous n'en parlerons pas davantage.

Quant aux *apakvakalusas*, le Parameçvara en fait des atomes attachés et leur donne les jouissances qui résultent de leur *karman*. Il est dit :

Les autres sont attachés ; Dieu les destine à jouir des jouissances qu'ils méritent conformément à leur *karman*. Voilà les diverses espèces de *paçus*. »

Passons maintenant à la catégorie du *pâça*. Le *pâça* est de 4 espèces : *mala-karman-mâyâ-rodhaçakti*. Mais, dira-t-on, les Agamas çivaïtes disent que la chose principale, c'est la

Trinité suivante : *Pati, paçu, pâça.* Le Pati, disent-ils, c'est Çiva ; les paçus, ce sont les atomes, et le pâça est une pentade. Donc le pâça est de cinq espèces ; comment se fait-il que vous en comptiez quatre seulement? — Nous répondrons : Le *bindu* (l'anusvâra = Çiva) est le principe de la *mâyâ*, et il équivaut pour le sens à Çiva-tattva (le principe de Çiva) ; si on le considère par rapport à la délivrance suprême qui consiste à atteindre l'état de Çiva, on peut lui attribuer sans doute la qualité de *pâça ;* mais comme d'autre part ce *bindu* est un moyen d'atteindre à l'état de Vidyeçvara etc.) et qu'il procure ainsi une autre espèce de délivrance, on ne peut le reconnaître comme *pâça.* Il n'y a donc rien de contradictoire dans notre doctrine. Aussi le Tattva-prakâça dit :

« Les *pâças* sont de quatre espèces. »

Et Mṛgendra :

La *prâvṛti* et l'*îça* ensemble, plus le *bala,* plus le *karman,* plus la *mâyâ* et ses œuvres forment les quatre espèces de *pâça,* qu'on désigne collectivement sous le nom de *dharma.*

Voici l'explication : le mot *prâvṛti* vient de *pra* et *var,* c'est-à-dire envelopper, couvrir complètement ; elle enveloppe absolument la vision et l'action, de là son nom ; c'est une impureté naturelle, c'est-à-dire le *mala;* comme celui-ci domine (iṣṭe, de iç) par son indépendance, on l'appelle aussi *îça* (maître). Il est dit :

« Le *mala,* quoique unique, a une influence multiple ; il arrête le développement de la vision et de l'action ; c'est comme la glume sur le riz, ou le vert-de-gris sur le cuivre. »

Le *bala,* c'est une force d'empêchement (*rodhaçakti*) ; comme cette énergie de Çiva domine sur les *pâças* et s'applique au purusa qu'elle recouvre, on lui donne par métaphore le titre de *pâça.* Il est dit :

« Entre elles je suis la première énergie, favorable à tous, propice (çivâ) ; comme je vais à la suite du dharma on m'appelle par métaphore *pâça.* »

Le *karman,* c'est ce que font ceux qui désirent les fruits ; le karman a forme de mérite ou de démérite, il a un germe

et des pousses ; il s'écoule éternellement, sans avoir de commencement. Il est dit dans le Kiraṇa :

« Comme le *mala* est sans commencement, le moindre de ses *karmans* est sans commencement ; si son caractère éternel est ainsi établi, qu'est-ce qui pourrait y introduire du changement? »

La *mâyâ* porte ce nom parce qu'au pralaya (destruction finale du monde) l'univers entier y est contenu (*mâti*) en puissance, et qu'à la création le monde y va (*yâti*) se manifester. Le Saurabheya dit :

« Les effets y sont virtuellement ensevelis lors de la consommation suprême ; au renouveau du monde, elle se manifeste de nouveau avec des effets, *kalâs*, etc. »

On pourrait encore en dire long sur ce sujet, mais nous abrégeons par crainte d'allonger notre ouvrage. Nous avons ainsi exposé les trois catégories *pati*, *paçu*, *pâça*. — La Jñânaratnâvalî indique une autre manière de traiter le sujet « *pati, vidyâ, avidyâ, paçu, pâça, kâraṇa* (cause qui fait cesser le pâça), voilà les six catégories. » — Ceux qui voudront des détails iront les y chercher. Notre exposé est complet.

ÇAIVA-ÇASTRA (Dieu tient compte des actions humaines).
3 *Catégories :* Pati — paçu — pâça
4 *Pieds :* Vidyâ — kriyâ — yoga — caryâ

1 Pati = Çiva — cause *efficiente* du monde, indépendant, juge suprême des actions humaines, omniscient, incorporel — mais susceptibles de se manifester sous des formes déterminées — et de prendre un corps fait de *forces*.

Le corps de forces fait 5 opérations : il donne la grâce, ramène à soi (ce qu'il veut), fait disparaître, préserve et produit (anugrahâ, âdâna, tirobhava, sthiti, udbhava.

Çiva = Parameçvara + les êtres en état de çivatva : Mantreçvaras, Maheçvaras, Muktâtmans, Çivas, Vâcakas (inspirés) + la dîksâ, portée sur les 4 pieds : vidyâ, moyens de définir les 3 catégories, — kriyâ, rites d'initiation, — yoga, moyens d'atteindre la fin désirée — caryâ, pratique des saints préceptes.

II Paçu = âme individuelle = Jîva, — Purusa — Anaṇu, — Ksetrajña, etc.

Elle n'est ni « corporelle » (Cârvakas) — ni « à portée de la connaissance » (Nyâya) — ni « incapable de pénétrer », (Jaina) — ni « momentanée » (Bauddha); — ni « unique » (Vedânta) — ni « incapable d'agir » (Sâṃkhya).

Elle est dépendante — mais intelligente, douée de vision et d'action.

- vijñânâkala — l'âme n'a plus de karman, mais conserve le mala
  - *a)* samâpta-kalusa, — les conséquences de tous les péchés sont effacées = Vidyeçvaras (8)
  - *b)* a-samâpta-kalusa — les conséquences des péchés durent encore : = Mantras (70 millions).
- 3 divisions
  - pralayâkala — l'âme a encore du karman et du mala au moment du pralaya
    - *a)* pakva-pâça-dvaya = les deux pâças sont mûrs. Résultat : délivrance.
    - *b)* a-pakva-pâça-dvaya. Le mala et le karman ne sont pas mûrs. Résultat : nouvelle série de naissances corporelles (pury-astaka-yuta), puis : bhuvana-patis.
  - sakala — l'âme a encore le karman, le mala et la mâyâ
    - *a)* pakva-kalusa. Les péchés sont mûrs. Résultat dû à la grâce de Çiva : Mantreçvaras (108).
    - *b)* a-pakva-kalusa. — Les péchés ne sont pas mûrs. Résultat : jouissance des fruits du karman.

III Pâça, liens qui attachent le paçu et l'empêchent d'être délivré.

4 Classes de pâças : mala = prâvṛti-îça, maître d'enveloppement ; c'est l'impureté naturelle, qui enveloppe absolument la vision (dṛç) et l'action (kriyâ), comme la glume sur le riz. Unique, mais agit de façon multiple.

bala — force d'empêchement, énergie de Çiva, désignée métaphoriquement comme pâça.

karman — mérite ou démérite, action en vue d'un fruit. Eternel et immuable.

mâyâ — elle contient virtuellement l'univers au moment du pralaya, et tout l'univers en sort ensuite.

Quelques-uns ajoutent une 5e : bindu — l'anusvâra, désignation de Çiva ; principe de la mâyâ. Mais s'il est pâça par rapport à la délivrance suprême, il mène pourtant au rang de Vidyeçvara.

Parfois 6 catégories : pati — vidyâ — avidyâ — paçu — pâça — kâraṇa (moyens de détruire le pâça)

Le puryaṣṭaka — corps subtil, déterminé pour chaque individu, dure de la création au pralaya, fait des 30 tattvas (terre etc... — kalâ). Groupe comprenant antaḥkaraṇa (= manas, buddhi, ahaṃkâra, citta + kalâ, kâla, niyati, vidyâ, râga, prakṛti, guṇa).

dhî + karman (= 5 bhûtas, éléments grossiers connaissables + tanmâtras).

karaṇa = 5 sens de connaissance + 5 sens d'action.

LA CHAINE DE LA TRADITION

DANS LE PREMIER CHAPITRE DES PIRKÉ ABOT

Par M. Isidore Loeb.

Tout le monde sait quel intérêt présente l'histoire du judaïsme rabbinique au second et au premier siècle avant l'ère chrétienne. Il nous sera donc permis de placer ici quelques observations sur le chapitre Ier du traité de la michna qui porte le titre de *Pirké Abot* (Chapitres des Pères), recueil de préceptes religieux et moraux attribués aux rabbins de l'époque du second temple et à leurs successeurs des Ier et IIe siècles après l'ère chrétienne [1]. Nous voulons étudier uniquement ici les douze premiers paragraphes de ce chapitre, relatifs à la Chaîne de la Tradition. Ils forment un morceau à part, et, à certains égards, le plus important du recueil [2].

1. C'est pour cela que ce petit traité s'appelle Chapitres des Pères, c'est-à-dire des anciens et premiers docteurs, ancêtres du judaïsme rabbinique. On a donné d'autres explications de ce titre.

2. Les principaux ouvrages à consulter sur le sujet que nous allons traiter sont : A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (Breslau, 1857) ; voir sa table des matières, principalement au mot *Sugoth ;* le même, *Pirke Aboth*, p. 281 et suiv. de ses *Nachgelassene Schriften*, 4e vol. (Berlin, 1877) ; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel von Vollendung des zweiten Tempels* (Nordhausen, 1855), 1er vol., principalement 12e *Excurs*, p. 380 à 396 ; J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (Paris, 1867), principalement les chapp. intitulés *La grande Synagogue*, p. 29, *Le sénat, les tribunaux, le Sanhédrin*, p. 83, et la 5e Note additionnelle, sur les Escolot, p. 456 ; Weiss, *Dor dor ve-dorechav* (hébr.) ; 1er vol., principalement les chapp. 10 à

On ne se douterait guère, à l'accent pénétré et parfaitement sincère de ce morceau, qu'on est en présence d'une œuvre de parti, que tous ces renseignements plus ou moins historiques sur les docteurs antérieurs à la destruction du temple sont arrangés en faveur d'une thèse (le dernier rédacteur ne le sait probablement pas), et que tous ces préceptes, d'ailleurs fort bons comme tout le reste du livre, sont ou au moins avaient été autrefois des mots d'ordre et des programmes de bataille. Cette page d'ailleurs si débonnaire est, en grande partie, une homélie contre les Sadducéens et contient, en tête, les revendications les plus hardies des Pharisiens.

Le sens général de la pièce est clair : elle donne une Chaîne de la Tradition, qui rattache à Moïse et au Sinaï la doctrine religieuse des rabbins. Cette doctrine est, par conséquent, d'origine divine, Moïse l'a reçue de Dieu, elle a été ensuite transmise fidèlement d'une génération à la génération suivante, et pour qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur son authenticité, on enregistre avec soin les différentes personnes ou institutions et corporations qui en ont eu successivement le dépôt : Moïse, Josué, les Anciens, les Prophètes, la Grande-Synagogue, Simon le Juste, Antigone de Sokho, puis cinq couples de rabbins, avec lesquels on arrive jusqu'à l'époque d'Hérode. Au dernier couple, composé des célèbres Hillel et Sammaï, succède Iohanan, fils de Zaccaï, qui, immédiatement après la destruction du temple de Jérusalem, fut le chef reconnu du judaïsme. L'histoire des doctrines rab-

17; N. Brüll, *Entstehung und ürspränglicher Inhalt des Tractates Abot*, dans ses *Jahrbücher zur jüd. Gesch. u. Literatur*, 7e année (1885), p. 1-17 ; Schürer, *Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, 1886), p. 288-297. Sur le Sanhédrin, voir cet ouvrage de Schürer, p. 143 et suiv. Pour l'histoire de la Grande-Synagogue, il faut consulter particulièrement Herzfeld, *l. c.* ; le travail remarquable de Kuenen, *Over de Mannen der Groote Synagoge* (Amst., 1876), extrait des *Verslagen an Meded. d. k. Akadem. van Wetensch., Afd. Letterkonde*, X, p. 153, et le très intéressant travail de Rosenzweig, *Das Jahrhundert nach dem babylonischen Exile* (Berlin, 1885), p. 140 et suiv. Nous nous bornons à ces indications générales, il nous serait impossible de renvoyer, chaque fois que nous en aurions l'occasion, à ces auteurs, pour montrer en quoi leurs opinions sont conformes ou opposées aux nôtres.

biniques à partir de la destruction du temple était si bien connue, que le rédacteur de notre pièce pouvait la prendre pour de l'histoire contemporaine. Iohanan, pour lui, c'est les rabbins des nouvelles générations et les écoles du temps de la michna; une fois que la Tradition est là, elle est arrivée au port [1].

Où tend cette théorie de la Chaîne de la Tradition? Uniquement à prouver que les grandes familles sacerdotales qui formaient le parti des Sadducéens et qui, autrefois, prétendaient être les seuls dépositaires et interprètes de la tradition religieuse, n'avaient aucun droit à remplir cette fonction, et que les vrais interprètes de la Loi étaient les Pharisiens, les rabbins issus des classes populaires. La michna des *Abot* proclame la victoire, si longtemps disputée, de la démocratie juive sur l'aristocratie, du savant laïque sur le prêtre. L'intention générale du morceau est évidente, elle se trahit jusque dans les moindres détails. Qu'on examine seulement la liste qu'il nous donne des anciens dépositaires de la Loi. Cette liste est naturellement fictive comme l'acte même de la transmission de la Loi. Un rédacteur impartial n'aurait pas manqué d'y mettre les prêtres, qui ont évidemment été chez les Hébreux, jusqu'à l'exil de Babylone, et longtemps encore après le retour de l'exil, les chefs et directeurs incontestés de la religion. La longue lutte des Pharisiens contre les Sadducéens prouve assez que les prêtres étaient en possession de ce rôle et ils ne l'auraient peut-être pas perdu de si tôt, sans la destruction du temple, qui a rendu inutile le prêtre. Pour être juste, il aurait aussi fallu comprendre dans la liste les anciens juges, les rois de Juda, les deux chefs de la première colonie juive qui revint de la Babylonie, sans parler d'Ezra et de Néhémie, qui, pour notre rédacteur, font peut-être partie de la Grande-Synagogue. Des talmudistes moins intransigeants ont bien admis, dans le

1. *Abot*, II, 9 : « Iohanan reçoit la tradition de Hillel et de Sammaï. » C'est la dernière transmission mentionnée dans le traité.

cercle des rabbins, Ohtniel fils de Kenaz [1], Boaz, Saül, David, Salomon, Josaphat, Ezéchias et bien d'autres encore [2], mais notre michna est d'humeur moins accommodante. Par haine contre les anciennes classes gouvernementales, composées de Sadducéens, et contre les rois Asmonéens et Hérodiens, elle exclut tous ceux qui avaient jamais exercé le pouvoir, juges, princes et rois. L'exclusion des prêtres va de soi, c'est l'ennemi héréditaire.

L'auteur de notre pièce est aussi clairvoyant dans ses sympathies que dans ses répugnances. Le choix des personnes qu'il place dans sa Chaîne de la Tradition est des plus instructifs.

Après Josué, au lieu des Juges, il met les Anciens (*zekénim*). Les Anciens, aux temps bibliques, jouent évidemment un certain rôle dans l'histoire des traditions juives, mais il ne semble pas qu'à aucune époque ils aient eu quelque initiative intellectuelle ni que le judaïsme leur doive la moindre invention religieuse, Rien ne justifie, dans l'histoire, la préférence qui leur est accordée par notre rédacteur. Ce qui leur a valu de figurer dans sa liste, c'est que l'institution des Anciens était toute populaire, que les Anciens ont toujours été en contact immédiat et direct avec le peuple. Il est naturel que les Pharisiens, en accomplissant leur révolution démocratique, se soient réclamés d'eux et leur aient accordé, dans l'histoire de la Tradition, une place d'honneur. On voit clairement, par une foule de documents, qu'à l'époque où cette révolution est accomplie et devenue victorieuse, les Anciens jouissent d'une faveur exceptionnelle, il n'y a point de titre d'honneur au-dessus de celui de *zaken* (Ancien), il sert à désigner les rabbins les plus distingués de la michna et même le Patriarche [3]. On ne sera pas étonné de cette glorification des Anciens si l'on réfléchit que le plus souvent,

1. *Temura*, 16 *a*.
2. Voir Rosenzweig, p. 153 à 157.
3. Par exemple, dans la fameuse relation du voyage des quatre docteurs à Rome, *Aboda zara*, IV, 7; *Maasser chéni*, V, 9.

dans nos textes, ils ne sont autre chose que des membres des tribunaux locaux (Sanhédrin, Assemblées) ou du Sanhédrin supérieur qui, après la destruction du temple, dirigeait le judaïsme. Les passages où les membres de ces Assemblées ou de l'Assemblée supérieure s'appellent Anciens, sont si nombreux dans la michna et le Talmud, qu'il serait superflu d'en citer [1], nous signalons seulement ici trois ou quatre textes où l'identité entre les Anciens et le Sanhédrin ou *bêt-din* est formellement exprimée : « *Tes Anciens*, c'est le Sanhédrin [2]. » — « *Assemble-moi* 70 *hommes des Anciens d'Israël*, c'est le Sanhédrin [3]. » — Moïse, Aron, Nadab, Abihu et les 70 des Anciens d'Israël font le *bêt-din* [4], les « 70 Anciens du Grand Sanhédrin » sont aussi mentionnés dans le targum [5]. Les Anciens, on le voit, sont le Sanhédrin et *bêt-din*, et le plus souvent le Sanhédrin supérieur [6]. Les Anciens de notre michna des *Abot*, à leur tour, n'ont qu'une ressemblance simulée avec les Anciens des temps bibliques, ils ne sont, en réalité, que les Anciens du Sanhédrin rabbinique supérieur qui a existé après la destruction du temple [7]. On comprend maintenant comment notre texte leur accorde une si grande autorité religieuse et une place

1. Quelques-uns cités dans Herzfeld, p .386, en bas.
2. *Sanhéd.* 14 *b*, sur Deutér. 21, 2 ; *Sanhédr. j.*, 19 *a*.
3. *Sanhédr.* I, 6 et *Sanh. j.* 19 *b* ; sur Nombr. 11, 16.
4. *Rosch-hasch.* II, 12. et *Rosch-hasch. j.* sur II, 9 (f. 57 *b*) ; voir aussi « les Anciens du *bêt-din*, dans *Ioma*, I, 2 et 5.
5. Pseudo-Jonathan sur Nombres, 7, 85.
6. C'est pour cela que le Talmud dit que les paroles des Anciens valent plus que celles des Prophètes (*Sanhédr. j.*, 30 *b*). Voir encore, entre autres, *Iebamot*, 121 *b* ; *Iebam. j.*, 2 *c* et 15 *d* ; *Tosefta Oholot* ; XVIII, 17 ; *Tos. Mikvaôt*, VIII 11 ; *Sifré* sur Nombres, § 124, p. 44 *a* de l'édition Friedmann ; *Zebahim*, I, 5 ; *Iadaïm*, III, 5 et IV, 2 ; *Sanh. j.*, 18 *a* ; où il est toujours question des Anciens qui prennent des décisions comme tribunal civil ou religieux.
7. Avant la destruction du temple, le Sanhédrin était sûrement entre les mains et sous la présidence des grands prêtres, non des rabbins. Il nous est, par conséquent impossible de croire à la complète authenticité du texte qui nous montre Gamaliel, assis sur un degré de la montagne du temple à Jérusalem, avec les Anciens, et envoyant des circulaires officielles en province et à l'étranger (voir J. Derenbourg, p. 242). Il ne peut être question ici que de Gamaliel II, après la destruction du temple, et la présence des Anciens le prouverait. Les mots *behar habbaït* (sur la montagne Sainte) de notre texte sont faux.

si importante dans la Chaîne de la Tradition. Ces Anciens-là, c'est le rabbinat même [1].

Après les Anciens, notre texte place les Prophètes, et il a aussi ses raisons particulières pour cela. On sait que les Prophètes sont les vrais ancêtres intellectuels des Pharisiens. Les Prophètes, comme les Pharisiens, ont vécu longtemps dans l'opposition, ont été souvent amenés à critiquer les autorités établies, le gouvernement, l'aristocratie, la haute bourgeoisie, et enfin ont été, en politique et en religion, des idéalistes. Leur place était toute marquée dans la Chaîne de la Tradition [2].

Les Prophètes, d'après notre michna, transmettent la Tradition à la Grande-Synagogue. On ne sait pas au juste ce que c'est que la Grande-Synagogue, c'est une question sur laquelle nous reviendrons plus loin, mais ce que l'on sait fort bien, c'est que les talmudistes se représentent la Grande-Synagogue comme une assemblée de rabbins pharisiens, elle avait donc tous les droits du monde à figurer dans notre liste. On voit clairement aussi, dans notre michna, que la Grande-Synagogue remplit tout l'espace qui va depuis Ezra et Néhémie jusqu'à la conquête d'Alexandre. Ce sont les temps fabuleux du rabbinisme ; il y avait là, dans les Traditions historiques des Juifs, une lacune qui inquiétait les esprits. Comme la place ne pouvait rester vide, on y mit la Grande-Synagogue. Ce sont encore, comme les Anciens, les rabbins sous un autre nom.

A partir d'Alexandre, on se trouve déjà sur le terrain de l'histoire, quelques noms propres au moins avaient surnagé dans la mémoire des rabbins, notre michna s'en sert pour remplir tant bien que mal la période qui va de la conquête

1. On ne s'étonnera pas que notre michna ose placer le Sanhédrin après Josué, ce sont des hardiesses familières aux talmudistes ; voir Rosenzweig, *l. c.*, p. 153 et suiv.

2. On peut se demander où commencent les Prophètes, pour notre michna. Il sera difficile de répondre à la question. On voit, au contraire, très bien qu'ils finissent avec les derniers Prophètes de la Bible, ceux qui ont vécu immédiatement après le retour de l'exil.

d'Alexandre jusqu'à la destruction du temple. Le plus ancien nom dont elle se souvienne est celui du grand-prêtre Simon le Juste. On s'est demandé souvent si ce Simon était Simon Ier, qui a vécu au commencement du IIIe s. avant l'ère chrétienne, ou Simon II, qui a vécu à la fin de ce siècle [1]. Question oiseuse, à laquelle le rédacteur de notre michna n'a certainement pas pensé et n'aurait pas su répondre. Pour lui, il n'y avait qu'un Simon, celui qu'il connaissait. Simon le Juste, quoique prêtre, figure dans notre liste, sûrement parce qu'il avait su, malgré ses attaches sadducéennes, rendre justice aux Pharisiens et s'inspirer, dans ses actes, d'un large esprit de concorde et de conciliation [2]. Iosé b. Ioézer, prêtre aussi, a également trouvé grâce, parce que, on nous le dit formellement, il se conformait aux pratiques des Pharisiens les plus dévots [3]. Toutes les autres personnes mentionnées par notre michna sont des Pharisiens authentiques [4].

Ce sont, en suivant l'ordre de la michna, Antigone de Sokko [5] et cinq couples de rabbins, dont le premier est composé de Iosé b. Ioézer, de Séréda [6], et de Iosé b. Iohanan, de Jérusalem, et le cinquième et dernier, des deux fameux docteurs Hillel et Sammaï, contemporains d'Hérode. La chronologie juive place ces deux docteurs cent ans avant la destruction du temple, à l'an 30 avant l'ère chrétienne.

Quoique les personnages mentionnés dans cette partie de

1. Voir Herzfeld. p. 374 et 377.

2. C'est ce que Geiger a déjà montré. C'est Siméon II le Juste, sans aucun doute, qui inspire une si grande admiration à l'auteur du Livre de la Sagesse, chap. L.

3. C'est là le sens des mots *hasid ché-ba-kehunna* (*Hagiga*, II, 17). Juda b. Baba, contemporain d'Akiba, est aussi un *hasid* (*Temura*, 15 *b* et passages parallèles) et cela ne signifie pas autre chose que Pharisien zélé. Il y avait des prêtres qui étaient du parti des Pharisiens, tels que Akabia b. Mehallalel et Hanina *segan ha-cohanim* (*Abot*, III, 1 et 2), Iosé *ha-cohen* et Juda *ha-cohen*, également *hasid* (*Eduyot*, VIII, 2, *Abot*, II, 10-11).

4. Ou au moins on se les figurait ainsi. On devait savoir bien peu de chose sur les personnes qui sont mentionnées immédiatement après Siméon le Juste.

5. Aujourd'hui Choueiké, près de Bêt Nettif, vers le milieu de la route qui va de Jérusalem à Ascalon.

6. Il n'y a pas raison d'en douter, et pour les trois derniers couples, cela est certain.

notre michna soient historiques, il n'y a rien d'historique dans le rôle qui leur est attribué comme dépositaires de la Tradition. Personne ne croira non plus, aujourd'hui que nos cinq couples, comme le raconte une tradition talmudique [1], aient occupé les fonctions de *naci* (Patriarche) et de président du Sanhédrin de leur temps [2]. A l'époque du second temple, le *naci* était le Prince, et le Sanhédrin était présidé par le grand-prêtre. De plus, la tradition religieuse d'un peuple ne se transmet pas si simplement, de main en main, comme un héritage mobilier. Le récit de notre michna, enfin, présente des invraisemblances et des difficultés de plus d'un genre. On à peine à croire au parallélisme chronologique des dix rabbins qui forment les couples, cinq rabbins d'un côté et juste cinq de l'autre; Hillel a été l'élève des savants de Bathyre, non de Semaïa et Abtalion [3]; Iohanan b. Zaccaï a vécu cent ans après Hillel et n'a pas pu recevoir directement son enseignement. Il existe, du reste, des textes où la Chaîne de la Tradition est entièrement différente de la nôtre, on y fait bon marché des Anciens et de la Grande-Synagogue et leur place est prise par des rabbins sous le nom de *zuggot* et d'*escolot*. Il est bien vrai que ces textes ont un air de légende, ils prouvent cependant que l'on n'était pas absolument fixé sur ce qu'on devait penser de l'histoire de la Tradition et que notre michna ne faisait pas autorité en la matière. La version qu'elle nous présente, sous forme d'acte de succession notarié, peut fort bien n'être à son tour qu'une invention.

C'est justement ce que nous croyons et soutenons. Comme les Anciens dont nous avons parlé, la Grande-Synagogue et les Couples ne sont pas autre chose que la projection dans le passé d'institutions postérieures, familières et chères aux

1. *Hagiga*, II, 2; *Tosefta Hagiga*, II, 8 (p. 234 de l'édition Zuckermandel).
2. Des personnages bibliques sont aussi représentés comme *nacis* et présidents du Sanhédrin; voir Rosenzweig, p. 155, notes 10 et 11; *Moïd kat.* 26 *a*, où Saül et Jonathan sont *naci* et *ab bét din*.
3. A moins que Semaïa et Abtalion ne soient des savants de Bathyre.

rabbins. La Grande-Synagogue, pour le dire tout de suite, est à son tour cette assemblée qui, sous le nom de Sanhédrin, *bêt-din* et *zékenim*, a eu, après la destruction du temple, la direction du judaïsme. Personne ne peut douter que le Sanhédrin, qui a été fondé à l'époque du second temple, n'ait eu, à l'origine, à côté du nom grec qui a prévalu plus tard, un nom hébreu, et ce nom a probablement été *Kenéset* [1] ou *Kenichta* (Assemblée, Synagogue), mot qui a la même signification à peu près que le mot Sanhédrin. Le sens historique de ce nom se sera perdu plus tard, comme il est aussi arrivé pour le mot *escol* dont nous parlerons plus loin, et c'est ce qui aura permis de donner à cette Synagogue le caractère légendaire qu'elle a dans la littérature rabbinique. Cependant on trouve encore le mot *Kenichta* dans un passage de la *Megillat Taanit* [2], où il semble bien qu'il désigne le Sanhédrin, comme l'ont admis les historiens [3]. Déjà la glose de la *Megillat Taanit*, qui est fort ancienne, prend le mot dans ce sens. D'autre part, il est hors de conteste que la Grande-Synagogue est souvent confondue avec les Anciens du Sanhédrin. Les textes où les mêmes mesures sont tantôt attribuées à la Grande-Synagogue, tantôt à des Anciens, ne sont pas contradictoires, ils disent la même chose sous des formes différentes. Les Bénédictions, Prières, Sanctifications et *Habdalot* sont attribuées ici à la Grande-Synagogue ; là, à 120 Anciens [4]. Le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste sont accueillis dans le canon tantôt par la Grande-Synagogue, tantôt par les 72 Anciens de Iabné [5]. Les Anciens, au nombre de 85, avec 30 et quelques Prophètes, ont des scrupules sur la fête d'Esther, puis arrivent à apaiser ces scru-

1. Et aussi *héber*, nom qu'on trouve sur les monnaies macchabéennes et qui a probablement le même sens.
2. Au 28 tébet.
3. Graetz, note sur *Megillat Taanit* à la fin du 3e vol. ; Derenbourg, p. 102.
4. Grande-Synag., *Berakkot*, 33 *a* ; 120 Anciens dont 80 Prophètes, *Berakh. j.*, II, 4 ; ailleurs, un *ab bêt-din*, *Peçahim j.*, 31 *d*.
5. Gr.-Syn., *Megilla j.*, I, 7 (70 *d*), et *Abot de Rabbi Natan*, I ; Anciens *Iadaïm*, III, 5.

pules [1], et c'est la Grande-Synagogue qui, d'autre part, prend diverses mesures pour la lecture publique du livre d'Esther [2]. Semaïa et Abtalion, qui, d'après un texte déjà cité, sont président et vice-président du Sanhédrin [3], sont, d'après une autre légende, président et vice-président de la Grande-Synagogue [4]. Évidemment la Grande-Synagogue et les Anciens sont identiques, et les Anciens, nous l'avons prouvé, c'est le Sanhédrin ou les Sanhédrins ou *bêt-din*. Maintenant s'explique aussi l'épithète de *grande* donnée à la Grande-Synagogue et dont on a toujours cherché vainement le sens. La « Grande-Synagogue » n'est pas autre chose que le « Grand-Sanhédrin » ou le « Grand *bêt-din* » qu'on rencontre sans cesse dans la michna et le Talmud [5], qui siégeait à Jérusalem avant la destruction du temple ; à Iabné, immédiatement après la destruction du temple, et qui formait, après la chûte de Jérusalem, la plus haute autorité du judaïsme.

L'histoire des Couples, *zuggot* et *escolot*, est à peu près la même que celle de la Grande-Synagogue. Ce sont également des institutions antidatées ou pourvues d'attributions que les

1. *Megilla j*, sur I, 8 (70 *d*) et *Midrasch rabba* sur Ruth, p. 31 *d*. Sur ces groupes de 85 ou de 30 et quelques Anciens, voir *Iebamot*, 121 *b*, *Iebam j.*, 2 *a* et 15 *d*. Le Sanhédrin est composé quelque fois de 32 personnes (*Tosefta Mikvaot*, VIII, 11). Il semble, du reste, que le Sanhédrin, après l'exil, n'ait pas été toujours composé de 70 (ou 71, ou 72) membres, comme le veut la tradition. Le nombre des membres était peut-être indéterminé, avec un maximum de 70.

2. *Megilla*, 2 *a* et 10 *b*. Nous ajoutons, qu'en grande partie ces comparaisons sont déjà indiquées dans Herzfeld, *l. c.*, mais il en tire, finalement, d'autres conclusions que nous. Il dit aussi que la Grande-Synagogue est le Grand-Sanhédrin, mais cette proposition a chez lui un tout autre sens que chez nous. Chez lui, la Grande-Synagogue est un Grand-Sanhédrin véritable ; chez nous, elle n'est que l'image réfléchie et sans réalité du Grand-Sanhédrin qui a existé plus tard.

3. Le nom du Sanhédrin ne se trouve pas dans le texte, mais les titres de *naci* et d'*ab bêt din* qui sont donnés, dans le texte, aux deux docteurs, sont toujours appliqués aux deux premiers chefs du Sanhédrin. C'est pour obéir à la convention que nous avons traduit ces titres par *president* et *vice-president*.

4. Tanhuma, d'après Herzfeld, p. 387.

5. Grand *bêt-din*, *Sanh. j*, 19 *a* (cf. *Sanh.* 88 *b*) ; michna *Sanh.* XI, 3 ; *Horaïot*, I, 5 *b* : *Maccot*, 23 *b* ; — Grand-Sanhédrin, *Sanhédr.*, I, 6 ; *Middot*, V, 4 ; *Sanh. j.*, 18 *b*, 19, *b* ; *Targum j.* sur Nombres, VII, 8, les 70 Anciens du Grand-Sanhédrin. Dans *Sanh.*, XI, 6, le Grand *bêt-din* de Jérusalem paraît contemporain de celui de Iabné ! — Il est facile d'expliquer pourquoi le Grand-Sanhédrin que la légende place après Josué est représenté par Anciens ; cela vient, comme l'a fait remarquer Geiger, du livre de Josué, XXIV, 31.

rabbins ont possédées plus tard, mais non à l'époque du second temple. Il serait superflu, à notre avis, de chercher à concilier les différents textes qui les concernent. Nous sommes en présence de plusieurs opinions indépendantes, contradictoires, et qui ne s'inquiétent nullement les unes des autres. Nous allons d'abord les énumérer :

1° Les *zuggot* transmettent la Tradition depuis les derniers prophètes jusqu'à la destruction du temple, c'est-à-dire pendant toute l'époque du second temple [1];

2° Vers la fin du second temple, cinq couples, et rien de plus, sont insérés dans la Chaîne de la Tradition et en forment, avec Iohanan b. Zaccaï, les derniers chaînons [2]. Ces cinq couples, dans des textes qui, il est vrai, ne parlent pas de l'histoire de la Tradition, remplissent les fonctions de président et de vice-président du Sanhédrin [3] et occupent une haute situation dans le judaïsme [4];

3° Il y a eu des *escolot* depuis Moïse jusqu'à Iosé b. Ioézer, ils ont cessé avec Iosé b. Ioézer [5];

4° Il y a eu des *escolot* depuis Moïse jusqu'à Juda b. Baba, contemporain d'Akiba (IIe s. après l'ère chr.), seulement avant Iosé b. Ioézer ils étaient sans tache, après Iosé b. Ioézer ils ont tous porté une tache [6]. Cette tache consiste, d'après une interprétation postérieure, en ce que, chez les *escolot* antérieurs à Iosé, il n'y avait pas eu divergence d'opinion sur les questions religieuses, tandis que des divergences se sont fait jour déjà chez nos cinq couples sur une question de casuistique religieuse que, pour ne pas prolonger cette exposition, nous appellerons question de la *semikha,* sans autre explication [7].

1. *Péa,* II, 6 (*j.* 6 *d*); *Nazir*, 56 *b*; *Tos. Iadaïm,* II, 16 (p. 683).
2. Notre chap. I des *Abot.*
3. *Hagiga j.*, II, 2 (76 *d*); *Hagiga b.*, 16, *ab*; *Tosef. Hagiga*, II, 8 (p. 234).
4. *Hagiga j.*, 77 *d (abot ha-olam)*; *Hagiga b.*, 16 *b (gedolé ha dor)*.
5. *Sota j.*, IX, 10; *Sota b.*, 45 *a*; *Temura,* 15 *b*.
6. *Temura,* 15 *b* (cf. *Sota j.*, 24 *a*, où il y a une variante importante); *Tosefta Baba Kamma*, VIII, 13 (p. 362).
7. *Temura*, 15 *b*.

On s'est donné beaucoup de mal, en pure perte, pour concilier ces textes et en tirer une histoire des écoles rabbiniques à l'époque du second temple, mais le Talmud lui-même ne les prend pas bien au sérieux [1], il est évident que ce n'est qu'une légende. Mais d'où vient cette légende et pourquoi a-t-elle pris précisément cette forme? Il n'est peut-être que difficile de l'expliquer.

Nous croyons d'abord qu'il était d'usage, dans les écoles juives, vers l'époque de la destruction du temple et postérieurement, que chaque auditeur se choisit un compagnon d'études avec lequel il formait un couple, et chacune des deux personnes qui composaient le couple s'appelait *haber*. Cette organisation des couples existait probablement chez les prêtres, à qui les Pharisiens l'auront empruntée. Quand Menahem, le contemporain de Hillel, se retire de l'école, il fut suivi, nous dit-on, de 80 couples d'élèves [2]; Hillel aussi avait 80 couples d'élèves [3]. Pourquoi compterait-on les étudiants par couples, si le couple n'avait pas été un élément de l'organisation scolaire? Dans nos *Abot*, I, 6, Iosua b. Pératia dit : « Prends-toi un maître, cherche-toi un *haber* », cela signifie évidemment : Prends un maître, pour étudier sous sa direction [4]; cherche-toi un *haber* (compagnon), pour étudier avec lui. Ainsi chaque disciple devait s'associer à un condisciple, qui était son *haber* et dont il était le *haber*, et ces deux *habers* ensemble formaient un couple, *zug*. Les textes où il est question de couples de rabbins sont nombreux [5], il est au moins certain que, par suite de l'habitude que l'on avait d'associer deux rabbins *(zugga de rabbanan)* pour rem-

1. Sans cela, dans *Temura*, 15 *b*, il ne laisserait pas subsister l'un à côté de l'autre deux renseignements différents sur les *escolot*, sans relever la contradiction. Dans *Sota j.*, 24 *a*, une tentative intéressante est faite pour résoudre la contradiction, c'est pour cela qu'on y attribue aux *zuggot* la tache attribuée aux *escolot* dans les textes parallèles.

2. *Hagiga j.* 77 *d*; *Hagiga b.*, 16 *b*; cf. *Negaïm*, 16 *b*.

3. *Nedarim j.*, 39 *b*; cf. *Succa*, 28 *a*, où il est parlé de 80 élèves (non couples d'élèves) de Hillel.

4. Cf. *Abot*, I, 16.

5. Voir le dictionnaire talmudique de J. Lewy, au mot *zug*.

plir certaines fonctions [1], on a fini par désigner les rabbins par le mot *zug, zuggot*. Les *zuggot* que Jean Hyrcan aurait formés pour surveiller le prélèvement d'une des dîmes [2] ne représentent, non plus, que des couples de rabbins ou purement des rabbins.

Le mot *escol* n'est probablement pas autre chose qu'un nom plus ancien pour désigner les rabbins ou un groupe de rabbins. Les rangs de disciples de l'école sont comparés aux rangs des vignes [3]; il est naturel, par suite, de considérer les petits groupes de disciples ou les disciples en général comme des grappes, *escolot*. Le nom est plus ancien que celui de *zug* et c'est pour cela que le Talmud est embarrassé pour en donner le sens. Il désignait probablement, à l'origine, un groupe de trois rabbins ou élèves [4]; le *zug*, un groupe de deux; mais avec le temps chacun de ces noms a pu désigner d'une manière générale les rabbins ou leurs disciples [5].

Et que signifie toute cette histoire de la suppression ou de la décadence des *escolot* après Iosé b. Ioézer? On n'a qu'à lire le texte (michna, *Sota*, ch. IX) où se trouve ce renseignement, pour voir de suite que c'est une histoire de fantaisie. Cette michna compte, parmi les choses qui ont disparu, le rit de la génisse expiatoire (Deutér., ch. XXI), l'ordalie de la femme adultère [6], le *chamir* merveilleux qui fendait les pierres, les hommes de foi, le goût des fruits, et

1. Voir, par exemple, Sanhédrin, 43 *a*, et le *zug* de Racat, *ib.*, 12 *a*.

2. *Maaser chéni j.*, V, 13 (55 *d*) et 56 *d*; *Sota* IX, 11; *Sota j.*, 24 *a*; *Sota b.* 47 *a*; cf. *Tosefta Sota*, XIII, 10. Nous considérons comme légendaire toute cette tradition sur les mesures prises par Jean Hyrcan.

3. *Berakhot j.*, IV, 1 (7 *d*); *Eduyot*, II, 4; *Taanit j*, IV, 1 (67 *d*); cf. Derenbourg, p. 380-81.

4. La grappe se représente par trois points placés en triangle, comme dans l'accent tonique *ségol*. Les groupes de trois devaient être formés fréquemment pour constituer les tribunaux; les groupes de deux, pour constituer des témoins.

5. C'est ainsi que la femme s'appelait *zugga*, quoiqu'elle ne soit qu'une des deux unités du couple conjugal.

6. Ces deux rits ont disparu, l'un, quand le nombre des assassins s'est accru; l'autre, quand les adultères sont devenus trop fréquents; il est clair que ce ne sont pas des dates et que de pareils renseignements ne signifient rien.

même des objets qui ne sont que des métaphores : l'éclat de la science, l'honneur de la Tora, la gloire du sacerdoce. Il est clair que cela n'est pas de l'histoire et la disparition ou décadence des *escolot* n'en est pas davantage. L'*escol* était une chose ancienne, qu'on ne connaissait plus guère, et qui était, par conséquent entourée du prestige que donne l'antiquité. De là vient que les *escolot* sont considérés comme supérieurs aux *zuggot*, que l'*escol* est représenté comme un homme universel [1], un homme important [2], influent, qui exerce le pouvoir, tandis que le *zug* ne l'a jamais exercé. Nous avons dit qu'on ne savait plus guère ce que c'était, il fallait donc qu'il eût disparu à un certain moment, et on choisit très judicieusement pour la date de cette disparition l'époque où commencent les temps historiques du rabbinisme, avec Iosé b. Ioézer et les cinq couples de la michna des *Abot*.

Les personnes qui avaient, au contraire, une idée plus exacte de l'histoire de l'*escol* et qui savaient confusément qu'il avait encore existé après la destruction du temple, inventèrent la théorie de la décadence des *escolot*. Les étudiants des époques plus jeunes ne répondaient plus à l'idéal qu'on se faisait des *escolot*, il y avait donc eu décadence, pour cette raison, d'abord, et pour une autre, plus importante peut-être. Il existe dans nos Talmuds, une série de textes où l'on voit clairement que les discussions rabbiniques inquiétaient et troublaient jusqu'à un certain point la conscience religieuse des Juifs [3]. On est d'abord étonné de rencontrer ce sentiment chez les talmudistes, la discussion est l'âme et la vie de leurs écoles, elle semble faire ordinairement les délices des rabbins. Si nous ne nous trompons, les deux sentiments peuvent se concilier. Le malaise qu'on

1. *Sota*, 45 *b*; *Temura*, 15 *b*. Geiger nous parait avoir attaché trop d'importance à ce jeu de mots (cf. Derenbourg, p. 458). *Sota j.*, 24 *a*, Akiba est un *escol*.
2. *Sifre haazinu*, n° 123, fol. 128 *b* de l'édit. Friedmann.
3. *Hagiga j.*, 77 *d*; *Sanhedrin j.*, 19 *a*; *Sanh. b*; 88 *b*; *Temura*, 15 *b*; cf. *Tosefta Hagiga*, II, 8 (p. 234).

éprouvait en présence des opinions divergentes des rabbins venait surtout de ce que ces divergences faisaient craindre qu'on n'eût pas, sur les institutions du passé, la vraie et bonne tradition. Ceux qui tenaient à la théorie de la Chaîne de la Tradition et surtout ceux qui voulaient qu'elle servît à la glorification des Pharisiens, se trouvaient déconcertés par les discussions des rabbins anciens. Qu'est-ce qu'une Tradition, si les rabbins à qui elle est confiée et qui la transmettent ne sont eux-mêmes pas d'accord? Ce qui inquiète les esprits, on le voit, ce sont les opinions opposées des rabbins qui forment la chaîne. Mais une fois que la Tradition est arrivée dans les écoles contemporaines, elle est sauvée et en sûreté; les débats des docteurs ne la mettent plus en péril et ne peuvent que la servir. Voilà pourquoi la discussion peut aller son train maintenant et qu'elle est si regrettable dans les temps anciens. Or, on savait de source certaine que les anciens rabbins n'avaient pas toujours été d'accord et justement la plus ancienne discussion connue remontait aux cinq couples de notre michna. Sur les temps antérieurs, on ne savait rien, et là où il n'y a rien, il n'y a pas non plus de discussion. Heureux temps, qui n'avait pas d'histoire! il fallait que ce fût le bon temps, et que les *escolot* de cette époque fussent des rabbins parfaits. Dès que l'histoire commence, tout se gâte, et les *escolot*, qui avaient jusque-là maintenu l'unité de la doctrine, doivent disparaître, ou, s'ils continuent de vivre, leur état s'affaiblit et ils n'ont plus qu'une existence diminuée.

Tout s'explique maintenant, et de la façon la plus simple, dans nos traditions. En somme, elles disent toutes une seule et même chose : c'est que ce sont les rabbins, et personne autre, qui ont été à toutes les époques, sous différents noms, les dépositaires de la religion. Les cinq couples de notre michna ne sont pas autre chose qu'une image embellie des couples de rabbins qui ont existé plus tard. On les a placés dans la Chaîne de la Tradition, parce qu'on y voulait des rabbins, et on les a placés à la tête du Sanhédrin, parce que

cela flattait l'amour-propre des docteurs pharisiens. Une autre tradition, trouvant peut-être que la Grande-Synagogue et les Anciens ne représentaient pas suffisamment l'élément démocratique des écoles, les expulse hardiment et met en leur lieu les *zuggot* ou les *escolot*, c'est-à-dire les rabbins et rien que les rabbins [1]. Les docteurs ont, du reste, toujours eu une tendance à transporter dans le passé les institutions rabbiniques de leur temps. Ils étaient ravis de faire d'Abraham et de Jacob des élèves ferrés sur leur leçon et Dieu lui-même leur apparaissait quelquefois sous les traits d'un bon docteur, bourré de Talmud. Cela suffisait, même sans autre visée, pour peupler de rabbins tout le passé, jusqu'à l'origine du monde et au commencement des temps.

1. La Grande-Synagogue, les Anciens, ce sont encore les rabbins, sans doute, mais ceux des hautes classes; avec les *zuggot* et les *escolot*, on descend dans les classes inférieures et on démocratise l'œuvre de la tradition religieuse. De plus, ces noms de *zuggot* et *escolot* étaient plus transparents et désignaient plus clairement les rabbins.

Nous ajoutons que dans *Iadaïm*, IV, 3, Iohanan b. Zaccaï est représenté comme ayant reçu une tradition de son maître, lequel l'avait reçue de son maître, et ainsi de suite, jusqu'à Moïse au Sinaï. C'est exactement ce qu'on dit, *Tosefta Iadaïm*, ch. II, où le même Iohanan est représenté comme ayant reçu une tradition des *zuggot*, lesquels l'avaient reçue des prophètes, lesquels l'avaient reçue de Moïse au Sinaï et c'est une nouvelle preuve que *zuggot* et rabbins sont la même chose.

LE TEXTE DU TAO-TEH-KING

ET SON HISTOIRE

Par M. Léon de Rosny.

Un sujet fort utile à traiter pour l'étude du taoïsme serait l'histoire du texte même auquel se rattache cette doctrine. On y réunirait des indications bibliographiques aussi exactes que possible sur les anciens manuscrits qu'on a découverts, sur les éditions successives qui ont été publiées, et sur les écrits des principaux commentateurs. Nous sommes malheureusement encore bien loin de posséder les informations nécessaires pour entreprendre un pareil travail d'une façon satisfaisante, et nous ne pouvons faire mieux, ce me semble, que d'en tracer une courte ébauche où nous grouperons un petit nombre de faits acquis, de façon à nous en servir comme d'un point de départ pour des recherches ultérieures plus complètes et plus explicites.

A l'époque de « la persécution des lettrés », sous le règne du puissant monarque *Chi Hoang-ti*, de la dynastie des *Tsin* (221 à 209 avant notre ère), plusieurs ouvrages qui faisaient partie des canons moraux et religieux de l'École de Confucius furent condamnés à la destruction, et un édit terrible prononça les peines les plus sévères contre ceux qui chercheraient à en conserver des copies. Cet évènement, rapporté dans toutes les histoires de la Chine, a fait penser à

bien des auteurs que les principaux monuments de la littérature chinoise avaient péri durant cette période néfaste. Nous savons aujourd'hui que les pertes ont été bien moins considérables qu'on ne l'avait cru, ou du moins que c'est à d'autres causes qu'il convient d'attribuer la disparition de beaucoup d'ouvrages célèbres de l'antiquité chinoise. Tous les livres antérieurs à l'invention de l'imprimerie ont été plus ou moins condamnés à être anéantis, et les fréquentes révolutions de la Chine suffisent pour expliquer comment un grand nombre d'entre eux ne sont pas parvenus jusqu'à nous, sans qu'il faille y voir le fait de la rigoureuse prohibition du fameux autocrate de la famille des Tsin.

En ce qui concerne le livre de Lao-tse, l'édit incendiaire rendu sur le rapport du ministre taoïste 李斯 *Li-sse*, auquel les lettrés chinois ont voué une odieuse mémoire, n'a certainement pas eu pour effet de le faire disparaître [1]. L'intention de Tsin-chi Hoang-ti, en ordonnant de brûler un certain nombre de livres de l'antiquité, était de faire oublier les phases glorieuses de l'histoire antérieure à l'avènement de sa maison et le prestige dont Confucius avait entouré le nom de quelques princes des âges semi-légendaires de la monarchie chinoise.

Or la doctrine de Lao-tse, d'ailleurs fort célèbre en Chine bien des siècles avant la dynastie des Tsin, était justement, dans les mains de Chi Hoang-ti, une force inappréciable pour amoindrir la portée de l'enseignement Confucéiste; et nous savons, par les annales les plus authentiques, que le puissant despote n'hésita pas à voir, dans le taoïsme, un auxiliaire, si non utile pour l'accomplissement de ses des-

1. Dans le Catalogue des livres qui survécurent au règne de Chi Hoang-ti, catalogue composé par *Licou Hiang* et par son fils *Licou Hin*, vers la fin du Ier siècle avant notre ère et publié par l'historiographe *Pan-kou* dans les Annales des Han (*Tsien-Han chou*), on voit énumérés 40 ouvrages taoïstes, formant ensemble 993 livres. Ce fameux catalogue a été reproduit, à l'époque des Soung, et publié sous le titre de *Han I-wen-tchi kao-tching* (Cf. le *Catalogue raisonné de la Bibliothèque de l'empereur Kien-loung*, édition abrégée, liv. VIII, f° 18 v°).

seins, du moins un instrument avantageux pour déconsidérer un école hostile à ses ambitieux projets.

Non seulement les partisans de la philosophie taoïste ne partagèrent pas le sort des sectateurs de l'École de Confucius, mais on leur permit de conserver le premier des *King* de cette école, c'est-à-dire le 易經 *Yih-king* ou « Livre des Transformations », parce que ce livre paraissait se rattacher à la doctrine de Lao-tse [1] par des liens sans doute équivoques, mais en tout cas fort inoffensifs, à la politique d'annexion et d'autocratie absolue que poursuivait le grand monarque de la dynastie des Tsin.

C'est seulement pendant les désordres qui suivirent la mort de Chi Hoang-ti, désordres qui furent loin de cesser à l'avènement des *Han,* que l'ouvrage du philosophe Lao-tse semble avoir été un moment égaré. Le fait d'ailleurs n'est pas clairement établi. Sa disparition, s'il est vrai qu'elle ait été constatée, ne dura pas longtemps, puisque, dès le milieu du IIe siècle avant notre ère, nous le voyons élevé au rang de livre canonique (*king*) par un édit de l'empereur King-ti.

Durant les temps qui suivirent le règne de ce prince, il n'est pas impossible que le *Tao-teh-king* ait été perdu de nouveau, car l'authenticité du texte de *Ho-chang Koung* et de son commentaire, sur lesquels nous aurons occasion de revenir, est loin d'être absolument démontrée. Il y a même des motifs pour croire que les éditions auxquelles on a attaché le nom de l'exégète Ho-chang Koung, loin de nous fournir les interprétations de ce savant, ne nous présentent qu'une œuvre apocryphe dont la date n'est probablement pas plus ancienne que la dynastie des *Tang* [2].

De nouvelles recherches démontreront-elles que le texte

1. Voy. l'intéressante étude de M. Ernst Faber, dans la *China Review* de 1884-85, p. 242.

2. Cette dynastie commença à régner à la Chine, en l'an 618 de notre ère. (Voy. A. Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173).

de Lao-tse n'a pas cessé d'être entre les mains des taoïstes, depuis le décret de l'empereur *King-ti* qui en faisait une sorte de livre sacré ou « traditionnel »? Je l'ignore. Il restera probablement pendant longtemps une certaine incertitude à cet égard, parce que les auteurs chinois manquent presque toujours de précision dans les renseignements qu'ils nous fournissent sur de tels problèmes bibliographiques, et parce qu'ils ont la malheureuse habitude de reproduire côte à côte les témoignages historiques les plus autorisés et les récits les moins sérieusement établis et les plus imaginaires, sans prendre soin de nous signaler la valeur profondément inégale des uns et des autres [1]. Cette observation n'a pas pour but d'ébranler la confiance des sinologues dans l'incontestable authenticité du *Tao-teh-king*, mais seulement d'inviter les critiques à tenir compte des altérations qui ont d'ailleurs été constatées d'une façon précise dans certains passages du « Livre de la Voie et de la Vertu ».

Les mots 道德經 *Tao-teh-king*, qui forment le titre sous lequel on désigne le seul livre original que nous possédions de Lao-tse, ont préoccupé les philosophes et les exégètes de la Chine. Doit-on supposer que ces mots ont été choisis par l'auteur lui-même pour désigner son ouvrage, et qu'ils datent de la sorte de l'époque même où il a été composé? Cette hypothèse est inadmissible, d'abord parce que l'idée d'affecter un titre à une composition littéraire ne paraît pas remonter à des temps aussi anciens; ensuite parce que les mots *Tao-teh-king* ont toutes les apparences d'un titre composé après coup, soit par des disciples, soit par des admirateurs du célèbre contemporain de Confucius [2]. Le document le plus autorisé, parmi ceux

1. J'ai eu l'occasion de reconnaître l'absence infiniment regrettable de tout sentiment de critique historique chez une foule de savants chinois, d'ailleurs fort renommés, en étudiant ce qu'ils ont écrit sur l'histoire du *Chan-haï-king*, antique géographie chinoise dont je publie une traduction complète dans les *Mémoires de la Société Sinico-Japonaise*.

2. L'expression *tao-teh* est toutefois fort ancienne, car on la rencontre dans le *Yih-king* qui est non-seulement un des plus vieux monuments de la littérature

qui nous font connaître dans les temps anciens la personne et l'œuvre de Lao-tse, la notice contenue dans les 史記 *Sse-ki* du grand historiographe Sse-ma Tsien (IIe siècle avant notre ère), se borne à nous dire que Lao-tse composa un ouvrage dans lequel il nous donne l'explication du 道 *tao*, mot qu'on a traduit par « Voie », et de la 德 *teh*, mot qu'on a rendu par « Vertu »[1]; mais il ne nous dit pas qu'à son époque on désignait cet ouvrage sous le nom de 經 *king* « Livre canonique », précédé des mots *tao-teh*. Ces mots, au dire d'un critique assez généralement estimé, au dire de 薛惠 *Sieh-hoëi*, auraient été employés parce que le livre de Lao-tse, divisé en deux parties, débute dans la première par le signe 道 *tao* et dans la seconde par le signe 德 *teh*[2]. Ce procédé de dénomination des livres anciens ne se rencontre pas seulement dans l'antiquité chinoise; et chacun sait que les différentes sections de la *Bible*, par exemple, sont désignées en hébreu par le premier mot qui a été employé pour leur composition[3]. En outre, le nom de *king*, que les sinologues rendent d'ordinaire par « livre canonique », ou par « livre sacré », signifie « quelque chose qui a passé d'âge en âge », ou « qui vient des temps anciens »; et ce nom a été plutôt décerné par la postérité à certains ouvrages d'une importance exceptionnelle pour la philosophie morale ou religieuse que choisi par les auteurs eux-mêmes pour servir à l'appellation de ce qu'ils avaient rédigé. C'est ainsi que les écrits de 列子 *Lieh-tse* et de 莊子 *Tchouang-tse*, les deux plus anciens représentants du taoïsme après

chinoise, mais encore, — ce qui n'est pas sans intérêt pour le sujet qui nous occupe, un livre fondé sur des idées qui sont peut-être plus intimement liées aux origines du taoïsme qu'à celles du confucéisme, bien que le célèbre moraliste de Lou ait placé le *Yih-king* en tête de la série des livres canoniques de l'antiquité chinoise. (Cf. le *Peï-wen Yun-fou*, au mot 德 *teh*).

1. *Sse-ki*, livr. LXIII.
2. Julien, *le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XXXIII.
3. Au lieu d'être intitulée « Genèse », le premier livre hébreu du Pentateuque s'appelle *be-rechit*, c'est-à-dire « au commencement »; et ainsi des autres.

Lao-tse, ont reçu leur intitulé à une époque comparativement moderne, à la suite et en conséquence d'un décret impérial. Enfin, les *Annales des Han* citent trois copies, avec des commentaires composés sous cette dynastie, et en tête desquels figurait seulement le nom de 老子 *Lao-tse*. Il y a, je crois, un nouveau motif pour croire que le titre de *Tao-teh-king* n'a pas été primitivement en usage chez les Chinois.

Les écrivains indigènes les plus estimés sont d'ailleurs d'accord pour nous dire que le livre de Lao-tse ne reçut le titre de *king* que sous le règne de l'empereur *King-ti*, de la dynastie des *Han*, de 156 à 141 avant notre ère [1].

Tel que nous le possédons aujourd'hui, le *Tao-teh-king* est d'ordinaire divisé en deux parties et en 81 chapitres. La division en deux parties est fort ancienne, et le grand historiographe Sse-ma Tsien y fait évidemment allusion dans le passage de ses *Mémoires* que j'ai cité plus haut. Il y a même lieu de penser qu'elle remonte au siècle même de la composition de l'ouvrage [2].

Quant à la subdivision en 81 chapitres, bien qu'elle soit également très ancienne, elle ne paraît pas dater d'une époque aussi reculée. Cette subdivision est attribuée à un lettré surnommé 河上公 *Ho-chang Koung*, qui vivait au IIe siècle avant notre ère [3], par conséquent à une époque antérieure à Sse-ma Tsien. L'histoire de ce personnage est malheureusement noyée dans la légende, et son nom lui-même est inconnu [4], car la dénomination de *Ho-chang Koung* indique seulement qu'il habitait sur les bords du fleuve Jaune. Le

1. 老子之稱經自漢景帝始也 (*Lao-tse yih*, t. III, p. 10).
2. *Lao-tse yih*, Appendice, livr. III, p. 1 vo.
3. La première partie comprend 37 chapitres, et la seconde 44 chapitres. — C'est également ce *Ho-chang koung*, suivant M. Legge, qui aurait composé les rubriques qui ont été placées en tête de chaque chapitre pour en indiquer le contenu ou le caractère. (Dans la *British Quaterly Review* de juillet 1883, p. 10 du tirage à part.)
4. Le nom de *Lo-tchin Koung*, que lui attribue Julien, paraît apocryphe. (*Tsin Wang-pi tchu Lao-tse*, app. *King-tien-chch-wen*, p. 1. Voy. cependant Sse-ma Tsien, *Sse-ki*, livr. LXXX, p. 7).

récit de l'intervention de l'empereur King-ti, pour obtenir de lui l'intelligence parfaite du *Tao-teh-king*, a tous les caractères d'une invention fantaisiste [1]. Quelques auteurs chinois ont émis des doutes sur la réalité de ce personnage et de son œuvre, et d'autres ont vu dans cette œuvre une fabrication qui ne remonterait pas au-delà de la dynastie des *Tang* [2]. On n'en a pas moins réimprimé souvent le texte et le commentaire attribué à ce personnage imaginaire, et les lettrés les plus sérieux continuent à citer ses explications, comme s'il n'existait aucun doute sur leur authenticité.

La subdivision du *Tao-teh-king* en 81 chapitres, il faut le dire, n'a pas été adoptée d'un commun accord par tous les éditeurs du texte de Lao-tse, L'un d'entre eux, 嚴遵 *Yen-tsun* a subdivisé l'ouvrage en 72 chapitres, dont 40 pour la première partie et 32 pour la seconde [3]; mais on a critiqué la raison d'être de cette subdivision [4]. Un autre savant 吳幼清 *Ou-yeou-tsing* a réduit encore davantage le nombre des chapitres et n'en a admis que 68.

Une question bien autrement importante que la subdivision du livre de Lao-tse en un certain nombre de chapitres, doit préoccuper tous ceux qui cherchent à se former une idée aussi exacte que possible de la grande doctrine du *Tao*. Je veux parler du nombre de caractères que renfermait le texte primitif de l'ouvrage; car c'est à cette question que se rattache intimement celle des altérations qu'a pu subir le *Tao-teh-king*.

La tradition rapporte que, dans plusieurs manuscrits découverts au ve et au vi^e^ siècle de notre ère, c'est-à-dire plus de mille ans après la mort de Lao-tse, on comptait, dans

1. Voy. notamment le *Youen-kien-loui-han*, t. CCCXVIII, pp. 7-8.
2. Cette dynastie a commencé à occuper le trône de la Chine dans les premières années du viie siècle de notre ère. (Cf. le Catalogue de la Bibliothèque impériale de Kien-loung, édit. abrégée, t. XIV, p. 58, et Wylie, *Notes on Chinese Literature*, p. 173). — Les éditions ou figure le commentaire attribué à *Ho-chang Koung* portent le titre de 老子註 *Lao-tse tchou*.
3. *Lao-tse yih*, t. III, p. 10.
4. *Lao-tse Kiuen-tchaï keou-i*, t. I, p. 1 v°.

l'œuvre de ce grand philosophe, le nombre de 5722 mots. Un texte considéré comme officiel, celui de *Lo-yang*, en renfermait 5630. D'autres textes anciens en contenaient 5683 et 5610. Cette différence suffirait déjà pour nous montrer que l'ouvrage original ne nous est pas parvenu dans des conditions telles que nous puissions avoir pleine confiance sur l'exactitude de certaines phrases obscures et même contradictoires dont les exégètes indigènes se sont préoccupés à juste titre. Notre défiance ne peut que s'accroître, lorsque nous savons que c'est de propos délibéré et par un zèle malentendu qu'on a opéré des suppressions de mots dans les plus vieux manuscrits qui sont tombés entre les mains des éditeurs chinois. Le fait auquel je fais allusion avait été déjà signalé par Julien; mais sa gravité m'a paru telle que je n'ai pas jugé inutile de recourir aux sources originales pour en vérifier l'exactitude.

Or voici ce que nous disent à cet égard les auteurs indigènes : La suppression d'un certain nombre de mots dans le *Tao-teh-king* vient d'une interprétation malheureuse du passage où le grand historiographe Sse-ma Tsien indique le nombre de ceux qui composaient le livre original. Des éditeurs peu éclairés se permirent d'effacer autant de signes du texte qu'il en fallait pour le mettre d'accord avec la donnée du célèbre auteur des *Sse-ki*. On lit, en effet, dans ses Mémoires [1], que « Lao-tse écrivit un ouvrage en deux sections sur le Tao et la Vertu, et que cet ouvrage renfermait [plus de] 5000 mots. »

On pourrait faire remarquer tout d'abord que le mot 言 *yen* « mot » n'est pas absolument synonyme de 字 *tse* « caractère »; mais cette remarque serait discutable et ne ferait guère avancer la question. En outre, le mot 餘 *yu*, joint au chiffre 五千 *ou-tsien* « cinq mille », indique qu'il s'agit d'un nombre supérieur à ce chiffre et d'un nombre qui n'est pas

1. Sse-ma Tsien, *Sse-ki*, livr. LXIII.

précisément déterminé [1]. Que penser alors d'éditeurs chinois qui n'auraient pas compris le sens de cette phrase aussi claire et aussi simple que possible, et qui auraient tiré de leur méprise la conséquence qu'il fallait effacer des signes du texte, afin de le ramener au chiffre de 5000? Il y a évidemment là un de ces racontars fréquents dans la littérature chinoise, sur lesquels il n'y a pas lieu de s'appesantir. Le texte de Lao-tse a certainement subi des altérations, mais il semble bien peu raisonnable de les attribuer à ce récit de mauvais aloi [2].

On a fait valoir un autre motif, un autre argument pour justifier la thèse d'une suppression arbitraire de signes dans le texte original de Lao-tse : ce motif, emprunté à la philologie, est plus sérieux que l'argumentation de l'exégète 筆乘 *Pi-ching*, dont j'ai parlé tout à l'heure, mais il est loin d'être péremptoire. Les Chinois font un usage fréquent de particules explétives ou finales qui contribuent à rendre le texte à la fois plus clair et plus expressif. Les particules de ce genre, qu'on rencontre à chaque pas dans les écrits de Confucius et même dans les *King*, sont au contraire assez rares dans le livre de Lao-tse; de sorte qu'on a prétendu que ces particules avaient été supprimées pour obtenir un texte composé du nombre traditionnel de caractères qui lui était attribué [3]. Les suppressions de ces sortes d'explétives ne sont cependant pas telles, qu'on puisse dire que les phrases sont incomplètes, irrégulières, estropiées. Leur emploi modéré caractérise un style particulier, le style d'un philosophe qui tenait à exprimer sa pensée simplement, laconiquement, brutalement même, si l'on veut, et voilà tout. Ce n'est pas encore sur cette particularité qu'il est possible de se fonder

1. Cf. *Lao-tse yih*, t. III, p. 11.

2. Les exégètes chinois se sont cependant beaucoup préoccupés des altérations qui ont pu se produire dans les conditions dont je viens de parler, et ils n'hésitent pas à considérer la phrase de Sse-ma Tsien comme la cause d'un véritable malheur pour le livre de Lao-tse (Voy. *Lao-tse yih*, t. III, pp. 1, 49 et pass.; *Youen-kien-loui-han*, t. CCCXVIII, p. 13; *Lao-tse kiuen-tchaï-keou-i*, p. 1).

3. 削語助之詞以就五千之數 (*Lao-tse yih*, p. 49).

pour établir que le Livre de la Voie et de la Vertu n'a pas été transmis à la postérité dans sa forme originale et primitive.

Les obscurités si souvent inextricables, dans le *Tao-teh-king*, proviennent bien plutôt de ce fait que la théorie du grand philosophe de Kioh-jin s'était élevée à un niveau que n'avait pas atteint avant lui l'esprit chinois ; en d'autres termes, que le peuple aux Cheveux Noirs n'était pas bien préparé pour le comprendre ; que le dédain du Maître pour la popularité ne lui assura pas l'avantage de posséder toute une cour de disciples comme celle qui entoura Confucius pendant sa vie et lui donna l'apothéose après la mort; que le Bouddhisme enfin avait déjà pénétré la civilisation chinoise de part en part, à l'époque où le plus grand monument du taoïsme trouva ses premiers éditeurs et ses premiers interprètes.

Je ne veux pas dire par là que la doctrine de Lao-tse n'avait pas eu de précédents en Chine, qu'elle n'était pas la conséquence d'un courant d'idées antérieures à sa manifestation. Loin de là. J'exposerai ailleurs les motifs qui me font admettre, au contraire, que la philosophie taoïste se rattachait par plus d'un lien aux croyances les plus anciennes du peuple chinois. Mais rien ne nous autorise à dire qu'avant l'apparition du grand Philosophe, la Chine avait su formuler des idées aussi profondes et parfois d'une portée aussi extraordinaire.

Nous ne possédons jusqu'à présent que des données incomplètes et à bien des égards tout à fait insuffisantes sur l'histoire des anciens manuscrits qui ont servi à transmettre d'âge en âge le texte du *Tao-teh-king*, jusqu'au moment où il a été livré pour la première fois à l'impression.

Un manuscrit dit 安丘望本 *An-kieou-wang-pen* fut trouvé par un taosse du nom de 寇謙 *Keou-kien*, pendant la période *Taï-ho* qui dura de 477 à 499 de notre ère.

Un autre manuscrit célèbre, auquel on a donné le titre de 項羽妾本 *Hiang-yu tsieh pen* « Manuscrit de la femme-secondaire de Hiang-yu » fut découvert un peu plus tard, en ouvrant le tombeau d'une des épouses d'un certain

Hiang-yu [1] par un homme de 彭 *Peng*, la 5e année de l'ère *Wou-ping*, c'est-à-dire en 574 de J.-C., sous la dynastie des Tsi Septentrionaux.

On cite aussi un manuscrit qui aurait été beaucoup plus ancien que les deux précédents et dont il est souvent question dans les travaux de critique sur le livre de Lao-tse; mais il demeure les plus grands doutes à son sujet. On l'attribue à ce même *Ho-chang-koung* dont j'ai parlé comme d'un personnage sur lequel il plane bien des doutes. D'après les bibliographes chinois, ce manuscrit fut transmis à la postérité par un lettré retiré [2] du pays de *Tsi*, lequel portait le nom de 仇 嶽 *Kieou-yoh*. On raconte qu'il renfermait 5355 caractères, ou suivant certains auteurs, 5590 caractères [3].

Ces trois manuscrits sont, au dire des Chinois, les plus anciens dont on ait eu connaissance; et un écrivain indigène prétend qu'ils contenaient tous les trois également 5722 caractères. On ajoute qu'ils sont conformes aux citations que l'on trouve dans la section de l'ouvrage du philosophe 韓 非 子 *Han-feï-tseh* intitulée *Yu-lao* [4].

J'ai trouvé, en outre, la mention succincte de plusieurs autres vieux manuscrits du *Tao-teh-king*. L'un d'eux, auquel on accorde le titre de texte officiel (官 本 *Kouan-pen*), était conservé à 洛 陽 *Loh-yang*; il comprenait 5635 caractères. Celui de 王 弼 *Wang-pi*, auteur du plus ancien commentaire authentique que nous possédons aujourd'hui, et qui vivait au IIIe siècle de notre ère, se composait de 5683 caractères, ou, suivant d'autres bibliographes, de 5610 caractères [5].

1. L'histoire de ce personnage se trouve dans les *Annales impériales des Han*, section 項 籍 傳 *Hiang-tsih tchouen*. Il était originaire de Hia-siang. Après avoir occupé de hautes charges dans son pays et s'être même arrogé le titre de roi, il se donna la mort en l'an 201 av. notre ère. (Sse-ma Tsien, *Sse-ki*, livr. VII).

2. 處 士 *tchou-sse* signifie « un lettré qui a résigné ses fonctions publiques », et non « un sage », comme le dit Julien.

3. *Lao-tse yih*, t. III, p. 10.

4. L'ouvrage de Han-feï-tse renferme deux sections : l'une est intitulée 解 老 *Kiaï-lao*, et l'autre 喻 老 *Yu-lao*. — Ce philosophe taoïste se suicida en l'an 230 av. n. ère.

5. *Lao-tse yih*, loc. supr. cit.

On voit, par ce qui précède, que les anciens manuscrits de Lao-tse n'étaient pas absolument conformes, puisque le nombre de leurs signes était différent. Il y a lieu de se préoccuper de quelques-unes des variantes qui nous ont été signalées par plusieurs exégètes chinois, bien que ces variantes soient le plus souvent d'une assez minime importance, et ne contribuent pas sensiblement à altérer le sens de l'ouvrage. Dans certains cas, néanmoins, elles méritent d'être étudiées avec soin. On ne saurait, en effet, se rendre indifférent à tout ce qui peut nous fournir un élément de critique, lorsqu'il s'agit d'un texte aussi obscur que le *Tao-teh-king*. L'addition ou la suppression d'un caractère, dans un écrit de ce genre, peut quelquefois modifier d'une manière sensible l'esprit de la doctrine qui s'y trouve exposée. Parfois aussi, de semblables variantes permettent de justifier des doutes sur l'authenticité de certains passages qui, tout au moins dans les éditions parvenues en Europe, sont, ou absolument inintelligibles ou absolument dépourvus d'un sens raisonnable.

Je n'ai pu trouver que de bien rares renseignements au sujet des plus anciennes éditions imprimées du *Tao-teh-king*. En attendant des données plus complètes, il semble que le livre de Lao-tse fut livré pour la première fois aux presses en l'année 1588 par un nommé 焦竑 *Tsiao-hioung*, qui avait le surnom de 筆乘 *Pi-ching* [1]. Ce personnage s'était fait une grande réputation par sa profonde connaissance du taoïsme et par ses doctrines sur la métempsychose.

La date de 1588, attribuée à l'édition princeps du *Tao-teh-king*, est de beaucoup postérieure à celle de la première édition des *King* de Confucius, laquelle fut tirée sur des planches de bois gravées en l'an 953 de notre ère [2]. On connaissait depuis longtemps en Chine (depuis l'an 105 de

1. Pi-ching naquit en l'an 1541 de notre ère et mourut en 1620. Il occupa, durant sa vie, plusieurs postes politiques d'une grande importance et fut, notamment, envoyé en mission du gouvernement chinois dans la Corée.

2. Les neuf *King* furent imprimés en Chine sur planches de cuivre (銅板 *toung-pan*) entre les années 936 et 943 de notre ère.

notre ère, d'après les auteurs les plus autorisés) l'usage du papier qui, suivant Firmin Didot, n'a guère été employé en Europe, pour le tirage des xylographies, à une époque antérieure au XIVe siècle.

On trouve dans l'œuvre de Tsiao-hioung, intitulée 老子翼 *Lao-tse yih,* de nombreux extraits des principaux commentateurs, des notices sur leurs ouvrages et une liste des variantes constatées sur les diverses copies du *Tao-teh-king* [1]. J'ai dit plus haut, d'une manière générale, ce que je pensais de ces variantes : je me propose d'y revenir.

Une autre question, qui n'est pas sans importance pour l'étude du texte de Lao-tse, est celle de savoir dans quelle mesure on peut admettre l'idée qu'on y a fait usage d'une sorte de prose scandée, et même de rimes. L'emploi d'un style de ce genre est assez fréquent dans les ouvrages de l'antiquité, en Chine et ailleurs. On a constaté, par exemple, que la célèbre inscription érigée par Yu-le-Grand sur le mont Heng-chan, en commémoration de l'écoulement des eaux diluviennes, avait été composée « en vers », avec une rime tonique alternative de même consonnance, et par vers de quatre caractères, sauf un seul cas où l'on en compte cinq (le 6e) [2].

« Des portions considérables du *Tao-teh-king*, dit M. James Legge, çà et là sont rimées. La solution la plus simple de ce fait, apprécié diversement par plusieurs savants, est que l'auteur a mis beaucoup de ses pensées en vers, parce que c'était un moyen avantageux de les graver dans la mémoire [3]. »

Je crois qu'on a été un peu loin en disant que l'ouvrage de Lao-tse fut écrit partiellement en vers. C'était le style à peu près général de son époque de parler par aphorismes comprenant chacun un nombre égal de mots ou de signes ; et les

1. Julien considère le *Lao-tse yih* comme l'édition la plus étendue et la plus importante du *Tao-teh-king*, parmi toutes celles qui sont parvenues en Europe (*Le Livre de la Voie et de la Vertu*, p. XLI).
2. G. Pauthier, dans le *Journal asiatique* de 1868, t. XI, p. 344.
3. Dans la *British Quaterly Review* de juillet 1883 (p. 10 du tirage à part).

consonnances, qui nous déplaisent tant aujourd'hui dans la prose, étaient au contraire fort goûtées des Orientaux.

Lao-tse ne semble pas avoir eu d'autre ambition que de suivre le goût de son époque, et il me paraît exorbitant de lui attribuer la pensée d'avoir voulu donner à son œuvre le caractère d'un poème. Ce n'est pas une raison cependant pour ne pas prêter attention aux rimes éventuelles du *Tao-teh-king*: et, dans certains cas, leur étude peut apporter quelques utiles éclaircissements pour l'interprétation des phrases douteuses ou inintelligibles. Je crois néanmoins qu'il n'y aurait pas lieu de s'y arrêter bien longtemps.

On rencontre aussi dans le texte qui nous occupe des passages qui, suivant le goût oriental, renferment de véritables jeux de mots. C'est là encore un terrain qu'il n'est pas absolument sans intérêt d'explorer avec les ressources de la critique moderne, mais sur lequel on peut aussi se lancer dans de bien gratuites élucubrations.

Je terminerai en posant une question qui me semble primer toutes les autres, lorsqu'il s'agit d'arriver à une appréciation philosophique du livre de Lao-tse. Cette question, la voici :

Le *Tao-teh-king* peut-il être interprété de plusieurs façons assez différentes les unes des autres pour nous fournir plusieurs corps de doctrines distinctes et parfois même de doctrines discordantes et contradictoires? Y a-t-il enfin, pour un sinologue autorisé, un moyen de nous faire saisir le caractère essentiel du principal monument du taoïsme, sans y greffer tant bien que mal un système préconçu, plus ou moins subtil et imaginaire, et sans faire subir de la sorte au vieil auteur chinois la fâcheuse pression de nos idées européennes?

Je ne saurais répondre d'une manière formelle à une telle question ; mais je ne pense pas hors de propos de formuler quelques idées qui peuvent contribuer à l'éclaircir.

Les langues, — surtout lorsqu'on les emploie pour la discussion des matières philosophiques, — sont en général d'une déplorable insuffisance : elles prêtent sans cesse aux malentendus. Ce reproche peut être adressé sans hésitation

à nos langues les plus cultivées et en apparence les plus parfaites. La valeur des mots, — des mots techniques comme des autres, — dépend de l'étymologie. L'étymologie est fondée sur le sens attribué aux racines. Les racines ont des sens multiples, d'une précision douteuse, et chacun de leurs sens varie avec le temps, la mode et les milieux. Il en résulte que les éléments même du langage, sont sans cesse variables, incertains. En outre, les mots ne répondent que fort rarement d'une manière précise et satisfaisante à l'idée que chaque philosophe y applique personnellement pour l'exposition de ses pensées. Bien plus : un même auteur n'emploie pas toujours un même mot dans la même acception. Il en résulte que tel raisonnement, juste dans l'esprit de celui qui le formule, semble faux à celui qui l'entend énoncer ou qui en fait la lecture. Et autant un auteur possède l'esprit synthétique, autant son langage lui est essentiellement personnel ; ce qui revient à dire que son langage n'est guère intelligible que pour lui seul.

Si ces défauts existent dans les langues de l'Europe, ils existent bien davantage encore dans les idiomes moins étudiés, moins travaillés, des peuples étrangers à notre race, et chez lesquels le vocabulaire et la grammaire se sont le plus souvent compliqués d'une façon énorme, sans qu'il en soit résulté une amélioration réelle au point de vue de la pratique et de la précision. Certains idiomes enfin, sous leur forme antique surtout, laissent perpétuellement subsister dans les expressions une somme de vague ou d'obscurité que l'esprit philologique le plus délicat ne parvient presque jamais à dissiper d'une façon définitive et péremptoire.

La langue chinoise ancienne est de ce nombre. Les savants qui l'ont étudié consciencieusement peuvent souvent établir que tel sens attribué par un sinologue inexpérimenté à une phrase est un sens absolument inadmissible. Dans bien des cas aussi, ils sont obligés de reconnaître qu'un passage d'un texte est susceptible de plusieurs interprétations différentes.

Lorsqu'il s'agit d'un livre du genre du *Tao-teh-king*, le sens des mots sur laquelle repose la doctrine du Maître ne peut

être compris presque toujours que par la comparaison minutieuse des divers passages où ces mêmes mots sont employés; et, presque toujours aussi, le sens des passages où de tels mots sont employés ne peut-être compris qu'à la condition de connaître préalablement la signification des termes dont l'auteur fait usage. Il en résulte un cercle vicieux, en apparence tout au moins. Ce cercle vicieux, il est excessivement difficile d'en sortir [1]; je ne crois pas cependant qu'il soit impossible d'en sortir. Examinons.

Julien a donné une traduction française du livre de Lao-tse qui est une œuvre très remarquable au point de vue philologique. Il a rendu les phrases avec une connaissance solide des lois de la syntaxe chinoise; il a expliqué un bon nombre d'expressions embarrassantes en puisant dans plusieurs commentaires indigènes; il a expliqué enfin certaines idées contenues dans le *Tao-teh-king* d'après l'opinion de quelques savants exégètes du pays. Il n'en est pas moins vrai que la traduction du célèbre sinologue français ne présente souvent, au point de vue où se place le philosophe, qu'un tissu de non-sens et d'absurdités. Les personnes étrangères à la connaissance de la langue chinoise ne sont pas à même de s'assurer si l'interprétation de Julien est la seule qui puisse ressortir de l'étude du texte original. Faute de pouvoir recourir à la source, elles acceptent cette interprétation sans réserve; et alors elles se martellent le cerveau pour donner une explication tant soit peu raisonnable à des phrases qui ne signifient rien ou qui ne fournissent que des insanités. Dès lors, le livre de Lao-tse ne nous offre plus guère qu'un mélange bizarre d'idées décousues et parfois même d'idées contradictoires. Il faut faire appel à toutes les ressources de l'imagination pour en tirer une doctrine plus ou moins discordante, plus ou moins incompréhensible.

1. Le texte de Lao-tse, a dit Abel-Rémusat, est si plein d'obscurité, nous avons si peu de moyens pour en acquérir l'intelligence parfaite, si peu la connaissance des circonstances auxquelles l'auteur a voulu faire allusion; nous sommes, en un mot, si loin à tous égards des idées sous l'influence desquelles il écrivait, qu'il y aurait témérité à prétendre retrouver exactement le sens qu'il avait en vue, quand ce sens nous échappe (*Mémoire sur Lao-tseu*, p. 35).

Convaincu que tel avait été la manière de procéder des lecteurs de la traduction de Julien, quelques personnes adonnées à l'étude du chinois, et avec un savoir linguistique plus ou moins solide, ont résolu de reprendre en sous-œuvre la version du célèbre sinologue français [1]. Au point de vue de ce qu'on peut appeler le travail de l'orientaliste, la tâche était énormément simplifiée par la savante ébauche de Julien ; au point de vue du philosophe, les tentatives nouvelles n'étaient peut-être pas entreprises dans des conditions absolument satisfaisantes.

Les personnes en question ont commencé, comme il convenait d'ailleurs, par lire la traduction de Julien ; puis elles ont tiré de leur lecture quelques idées générales sur le caractère de la doctrine de Lao-tse. Partant de ces idées d'une solidité douteuse, elles ont imaginé un système de philosophie à leur goût et se sont évertuées à en découvrir l'expression dans le texte du *Tao-teh-king*. Inutile de dire que leurs efforts ont eu pour conséquence de torturer ce texte et d'y apercevoir une foule de pensées étrangères à la tendance réelle et au génie de son auteur. Une étude persévérante du texte de Lao-tse et de l'œuvre de ses traducteurs, étude que j'ai poursuivie pendant plusieurs années consécutives, — m'a conduit à cette fâcheuse conclusion. Pouvons-nous espérer parvenir un jour à mieux comprendre le livre de Lao-tse que n'ont pu le faire nos devanciers? J'en suis absolument convaincu ; mais les résultats ne seront atteints que par le concours de nombreux travailleurs, et alors que des philosophes autorisés joindront à leur savoir dans l'art de réfléchir une connaissance approfondie de la vieille langue chinoise. Pour aboutir à ce but, il ne faudra pas seulement chercher à mieux

1. Nous possédons plusieurs traductions européennes du *Tao-teh-king*. La première (1838), dont il n'a paru qu'une livraison, est due à G. Pauthier ; la seconde, et la première complète, est celle de Julien (Paris, 1842). Le savant sinologue anglais, M. John Chalmers, a donné en 1868, une version anglaise du livre de Lao-tse, dans un petit volume de xx-62 pp. Enfin il a paru plus tard (en 1870) deux traductions allemandes qui ont été faites à l'aide de celle de Julien ; l'une par M. Reinhold von Plaenckner, l'autre par Victor von Strauss.

rendre qu'on ne l'a fait les mots à sens multiples et les phrases ambiguës du *Tao-teh-king* : il faudra de plus se livrer à un examen critique du milieu où vécut le célèbre contemporain de Confucius, lire et traduire les ouvrages de ses successeurs immédiats, ceux surtout de *Lieh-tse* et de *Tchouang-tse* [1]; discuter phrase par phrase le texte de Lao-tse et les interprétations d'une valeur inégale qu'en ont donné ses principaux commentateurs. Et c'est seulement lorsque cet ensemble de travaux aura été accompli, qu'il deviendra possible de reconstituer dans son ensemble la doctrine du grand philosophe chinois, de façon à laisser à son œuvre le caractère d'unité, d'homogénéité qui manque dans les travaux d'érudition publiés sur son compte.

Après tant d'efforts, il faut le reconnaître, ce sera encore une idée en quelque sorte préconçue, — au moins dans une certaine mesure, — qui présidera à toute nouvelle traduction du livre de Lao-tse; mais les inconvénients de cette idée préconçue seront atténués par la mise en lumière d'une foule d'éléments d'interprétation et d'exégèse qui nous font défaut dans l'état actuel de la science sinologique.

Malgré l'accomplissement d'un tel labeur, il n'est pas impossible qu'il se produise encore des opinions divergentes sur les théories de Lao-tse; mais ces opinions divergentes ne porteront plus que sur des points de détail. Le fond de la grande philosophie taoïste ne restera plus douteux pour la critique, et l'histoire des idées, dans la haute antiquité chinoise, nous apparaîtra certainement sous une somme de clarté suffisante pour nous faire apprécier sainement une des périodes les plus remarquables du génie de l'Extrême-Orient.

1. J'ai donné, le premier, un spécimen de l'ouvrage de Tchouang-tse en publiant la traduction du fameux chapitre *Siao-yao-yeou* dans mes *Textes chinois anciens* (Paris, 1874, p. 71 et suiv.). Depuis lors, M. Balfour a fait paraître une version anglaise complète du *Nan-hoa-hing*. — Quant à l'ouvrage de Lieh-tse, que je considère comme beaucoup plus important que celui de Tchouang-tse, dans le cadre des études qui nous occupent ici, il n'a encore été traduit dans aucune langue européenne. Je me propose d'en publier une version française avec un grand commentaire emprunté aux sources originales. Plusieurs fragments du beau livre de Lieh-tse ont été expliqués à mes élèves de l'École des Hautes-Études.

L'HYMNE AU NIL

Par M. E. Amélineau.

Parmi les hymnes religieux de l'Égypte nul n'est plus célèbre dans la science égyptologique que l'hymne dans lequel les poètes sacrés de la *terre noire* chantaient les bienfaits de leur fleuve béni. D'autres sont aussi célèbres et plus faciles à expliquer : nul n'est plus connu et n'offre plus de difficulté à l'interprétation du savant. Traduit et commenté pour la première fois par M. Maspero en l'année 1868 [1], il n'a point été étudié depuis, à ma connaissance, quoique M. Maspero ait modifié lui-même certaines parties de sa traduction primitive dans les éditions successives de son *Histoire Ancienne des Peuples de l'Orient* [2]. J'ai eu occasion de l'étudier moi-même dans mes conférences à l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, et c'est le résultat de mon étude que j'offre au public sous la forme d'une traduction nouvelle [3].

En un grand nombre de points, ma traduction diffère de celle qui a été publiée par M. Maspero, et je dois faire connaître les raisons qui ont produit ces divergences. Elles ne viennent point d'une autre compréhension des mots et de la grammaire égyptienne : elles proviennent seulement de quelques observations que j'ai été amené à faire sur l'état

1. *Hymne au Nil*, in-4°, 1868. Autographié.
2. Pap. 12-13.
3. Le lecteur trouvera à la suite de ce travail le texte autographié du document que j'étudie. Les caractères hiéroglyphiques ont été fournis par M. Marceau, imprimeur à Châlon-sur-Saône.

dans lequel cet hymne nous est parvenu. D'ailleurs, l'œuvre de M. Maspero m'a ouvert le chemin, et c'était, à l'époque où elle parut, un véritable tour de force. La science a progessé depuis, grâce aux travaux de M. Maspero lui-même, et l'on peut maintenant donner de l'*Hymne du Nil* une traduction plus complète et plus suivie que cela n'était possible il y a vingt ans.

L'*Hymne du Nil* nous a été conservée en double exemplaire dans les papyrus du *British Museum :* les deux exemplaires ont été publiés dans les *Select Papyri,* papyrus Sallier II et papyrus Anastasi VII. Ces deux papyrus ne comprennent pas que cet hymne en commun : ils nous offrent également en double exemplaire ce qu'on appelle le papyrus des métiers. L'écriture du papyrus Sallier II est visiblement d'un écolier qui s'essayait encore; celle du papyrus Anastasi VII est d'un scribe déjà habile. En étudiant les préceptes d'Amenemhât I [1], qui nous ont été conservés en quintuple exemplaire et qui commencent le papyrus Sallier II, j'ai été amené à voir que la grande difficulté qu'on éprouve à traduire ce morceau venait de ce que les cinq copistes n'avaient pas du tout compris le texte de la même manière, ce qui est manifeste d'après l'emploi des déterminatifs. Fort de cette observation et m'appuyant sur la divergence des exemplaires, j'ai donné une traduction qui me semble plus rationnelle et qui serre le texte du plus près qu'il est possible. En étudiant l'hymne du Nil, j'ai vu que mon observation première était plus juste encore : que ce texte difficile avait été écrit à l'audition, que l'élève n'avait pas toujours bien écrit les mots, qu'il les avait souvent mal compris et par conséquent déterminés. Les deux copies s'éclairent l'une par l'autre, et j'ai établi le texte d'après le meilleur exemplaire, tout en donnant les variantes en notes. Je n'ai pas changé les déterminatifs quand ils étaient abusifs, mais j'ai indiqué ces abus dans mon commentaire explicatif.

1. *Recueil de trav. relat. à la phil. et à l'arch. égypt.*, année 1888, vol. X livr. 3 et 4, p. 99-121.

L'hymne étant coupé par strophes et versifié, j'ai conservé la division égyptienne et rangé ma transcription hiéroglyphique en l'apparence que nous donnons aux vers : c'est chose facile, puisque les vers sont distingués par un point rouge dans les deux manuscrits.

I

Adoration au Nil :

Salut ô toi, ô Nil! Étant apparu sur cette terre, viens en paix pour donner la vie à l'Égypte. (Dieu) caché! que les ténèbres soient franchies au jour où il te plait de les franchir! Que soient innondées les plaines, créations de Ra, pour vivifier tous les animaux! Si les terres éloignées du ciel sont abreuvées, l'annihilation ne descend point. O toi qui aimes les pains de Sibou, les offrandes de Nepri, fais prospérer toutes les semences de Ptah!

Cette première strophe ne manque pas de difficultés, car les deux textes sont loin d'être semblables. Je ferai tout d'abord une observation qui doit influer sur la traduction de tout le morceau : c'est que nous sommes en présence d'un hymne religieux qui doit tout à la fois célébrer et implorer les bienfaits du Nil. Par conséquent, il est nécessaire qu'à côté des verbes aux modes indificatif et subordonné, nous en trouvions d'autres au mode optatif ou impératif, ce qui est tout un en égyptien. Je suis donc autorisé à traduire par ce dernier mode, toutes les fois que le verbe se trouve employé sans suffixe personnel et sans désinence de voix ou de mode participial. Ceci posé, on comprend très bien que l'auteur de l'hymne en saluant le Nil, lui demande de réapparaître en Égypte pour la vivifier : c'est l'entrée en matière, qui donne comme le résumé de toutes les idées de l'hymne.

Quant à l'explication philologique, les six premiers vers n'offrent pas de difficultés; seule l'expression : *franchis les ténèbres au jour où il te plaît de les franchir*, peut sembler extraordinaire; mais il faut se rappeler que les Égyptiens, tout comme nous, ignoraient les véritables sources du Nil, qu'ils en plaçaient l'origine au ciel et que, pour eux, l'époque de de l'inondation était celle où le Dieu quittait sa retraite cachée pour apparaître en Égypte, c'est-à-dire franchissait les ténèbres, au jour où il avait décrété de le faire, ce qui est expliqué par les mots : *au jour où il te plaît de les franchir*. Le septième vers a été traduit d'une manière toute différente : *Il arrose les terres, incréé, voie du ciel descendant.* Je ne puis admettre cette traduction qui est fondée sur le texte du papyrus Sallier II. . Je crois qu'il y a là une de ces grosses erreurs du scribe écolier qui a mal entendu. La première et la plus grosse difficulté vient de l'expression , incréé : la racine . selon ses divers déterminatifs, signifie *joindre, unir, fermer, écarter, n'être pas*, et non pas *créer*, à moins de faire dériver ce sens du sens de *joindre* et de ne faire consister la création que dans l'*union* des parties pour former le tout. De toute manière, le Nil ne peut être dit *incréé*, ce me semble. On observera en outre que la leçon du papyrus Anastasi VI commence aussi par et comprend un petit *t* dans le mo suivant, ce qui explique très bien la mauvaise audition. C n'est pas d'ailleurs le seul exemple de cette strophe, car l nom du Dieu est écrit l dernier ayant été pris fut pour la pousse et ayant amen l'orthographe .

II

Maître des poissons, quand il remonte sur les hautes terres de l'inondation, les oiseaux ne s'abattent point en dévastateurs; auteur des semences, quand il a produit les grains [1], *il perpétue la durée des temples* [2]. *Ses doigts se reposent-ils, souffre-t-il, alors des millions (d'hommes) sont tous (réduits) à l'état de malheureux. Baisse-t-il dans le ciel des dieux, alors les choses périssent pour les hommes.*

Cette traduction a besoin d'être expliquée et justifiée. On observera tout d'abord que la strophe est divisée en deux parties égales, l'une peignant les effets heureux d'une inondation excellente, l'autre les effets malheureux d'une inondation insuffisante. Le sens général me semble bien établi : le sens particulier de chaque vers n'est pas aussi facile. Le premier offre même de grandes difficultés à cause du mot du papyrus Sallier écrit , par le papyrus Anastasi VII, sans le déterminatif de l'eau . Le sens propre de la racine est *être frais*. Le mot s'emploie de l'eau; au figuré il veut dire quelque chose de plus que notre tiédeur; c'est le nom d'Eléphantine située au milieu des eaux fraîches; c'est le nom d'un vase à libations, de la libation elle-même; c'est enfin le nom d'un oiseau aquatique, et ce même mot déterminé par le signe des pays montueux signifie s'élever, monter, comme dans cet exemple où Ramses II dit de son père Séti Ier : voici qu'il monta, se reposa dans le ciel et s'unit à Ra dans le ciel. Il est probable

1. Mot à mot : les grains ayant été produits.
2. Ou bien : il met les temples en fête, selon le texte du papyrus Anastasi.

que, dans le passage qui m'occupe, ce mot participe un peu à tous ces sens et signifie un endroit élevé où l'inondation n'atteignait que dans les très bonnes années. Peut-être pourrait-on aussi y voir des réservoirs plus élevés que les réservoirs ordinaires où les oiseaux se tenaient, ce qui expliquerait le vers suivant. Mais je suis porté à l'entendre de préférence dans le sens que, vu la richesse des pays après une bonne inondation, on ne se préoccupe que très peu, ou point, de la perte qu'occasionnent les bandes de moineaux pillards qui ont toujours pullulé en Egypte. Je sais que le mot ⲟ, ou ⲟ selon l'orthographe du papyrus Anastasie n'a pas ordinairement le sens que je lui attribue, mais, avec le déterminatif de l'oiseau du mal, il signifie mensonge, ce qui est défendu, etc., si les déterminatifs ne sont pas abusifs dans le passage présent. Le mot peut s'entendre dans le sens de s'approcher, en copte ϩⲱⲙ, et il faudrait traduire : les oiseaux ne descendent point en s'approchant (des cultures).

Le troisième et le quatrième vers n'offrent pas de difficultés ; mais il n'en est pas de même des deux suivants. M. Maspero a traduit : Repos des doigts est son travail pour des millions de malheureux. La différence de ma traduction vient de la présence du pronom possessif de la troisième personne après le mot et du rôle du mot . Le pronom se trouve dans les deux exemplaires ; il est donc bien probable qu'il avait sa raison d'être. Le mot ne me paraît pas être une préposition, mais une sorte de conjonction-interjection, comme notre mot *or* placé en tête d'une phrase. Le mot se trouve au vers deuxième de cette strophe, placé de même au commencement ; s'il est possible d'y voir une préposition puisqu'il est suivi d'un nom, la chose est complètement impossible dans la strophe suivante où il reparaît suivi aussi d'un nom et où l'on doit nécessairement le traduire par *or*, *certes*, sens d'ailleurs très connu. Le mot à mot

donne ainsi : Ses doigts se reposent-ils, souffre-il, or, des millions tous sont à l'état de malheureux. Je ferai observer qu'il n'est pas plus difficile de prêter une souffrance quelconque au Nil qui était un Dieu que de lui prêter des doigts. Le septième vers ne présente aucune difficulté, si on le coupe comme je l'ai fait et comme le font les deux papyrus, sans y voir d'enjambement. Il est vrai qu'en traduisant : S'il baisse dans le ciel, les dieux sont sur leur face, les hommes périssent, on obtient un sens ; mais outre que le mot n'est pas une préposition, à mon avis, le mot n'a pas de suffixe. J'ai d'abord pensé au mot crainte : je sais que le mot ainsi écrit n'a pas le sens de crainte, et qu'il faudrait le déterminer par , ou même mais cette considération n'était pas faite pour m'arrêter, car je rencontrerai plus loin de nombreux passages où les déterminatifs sont évidemment mauvais, parce que les deux scribes n'ont pas compris. Le mot visage, étant beaucoup plus connu que crainte, l'élève aurait écrit le mot qu'il connaissait le mieux sans comprendre. J'ai préféré prendre prendre le mot dans le sens de *chose*, sens très connu, et qui ne nécessite pas de changement d'orthographe, d'ailleurs la présence de la préposition très visible dans le papyrus Anastasi m'y obligeait ; si ma traduction semble hasardée, je ferai observer que le parallèlisme est cependant parfait : Les doigts se reposent-ils, souffre-il, — or, des millions d'hommes sont tous malheureux ; — baisse-t-il dans le ciel des dieux, — or, les choses périssent pour les hommes. L'idée est présentée deux fois, sous une forme légèrement différente, ainsi que cela arrive si souvent dans les œuvres poétiques des Juifs, ainsi que la première partie de la présente strophe l'a fait aussi en parlant des effets d'une bonne inondation.

III

S'il fait que la terre entière soit ouverte aux bestiaux, grands et petits sont dans l'anéantissement ; les hommes prennent la parole, lorsqu'il tarde et devient semblable à Khnoumou[1]. *Brille-t-il, alors la terre est en exaltation, alors tout ventre est en joie ; tout organisme prend de lui satiété, toute dent broie.*

Cette strophe nous donne encore une peinture des effets produits par l'inondation, ou mauvaise, ou bonne. Le parallélisme est parfaitement marqué, mais en sens contraire à celui de la strophe précédente, ce qui est un procédé très connu. Le mot principal dans la première partie est auquel il faut joindre . L'orthographe du premier mot est vraiment étrange par la présence du comme déterminatif. Il se pourrait fort bien que le scribe ait voulu écrire . Le sens de ce mot est connu d'ailleurs : avec les déterminatifs ou . ou , il signifie détruire, anéantir. et s'emploie à propos des tourments d'outre-tombe. Je lui conserve ici ce sens, et je ne peux songer au sens de *reposer, dormir,* car alors il faudrait non seulement changer le déterminatif, mais aussi la dernière lettre, le mot étant . En outre le premier vers me semble typique : lorsqu'en Egypte la terre est partout ouverte aux bestiaux, c'est qu'il n'y a plus d'eau. Le mot vient encore à l'appui de cette idée, car il est évidemment en opposition avec le mot

1. Mot à mot : étant sa ressemblance khnoumou.

qui commence la seconde moitié de cette strophe. Or, le mot s'emploie des premiers rayons du soleil levant; il s'agit donc ici de l'apparition du Nil au premier jour de sa crue; par conséquent le mot qui lui est opposé doit s'entendre du retard apporté à cette crue, ou d'un arrêt du fleuve. La comparaison instituée avec *Khnoum*, le dieu modeleur des créatures, se comprend très bien dès lors : quand *Khnoum* arrête son tour à potier ou apporte du retard à son ouvrage créateur, il n'y a plus d'êtres créés et les hommes prennent la parole pour le supplier de se remettre à l'œuvre. De même du Nil : on le supplie de se remettre en marche, dès qu'il tarde ou qu'il s'arrête. La seconde partie de la strophe se comprend sans difficulté : si le Nil apparaît, l'Egypte entière est dans la joie, on n'a rien de plus pressé que de célébrer des fêtes et par conséquent de passer *un bon jour,* comme l'on disait, au milieu des festins. La joie s'étendait jusqu'aux animaux qui s'apercevaient aussi de la fête, car leur nourriture était assurée.

IV

Apportant les pains, maître des provisions, toutes les bonnes choses sont créées (par lui); maître des nourritures agréables, exquises, c'est par lui qu'on fait les offrandes. Il fait exister les herbages pour ses bestiaux, il veille sur les victimes immolées à tout dieu; l'encens qui est sur son arbre est un encens du ciel. Il saisit les deux terres, remplit les magasins, comble les greniers, veille sur les biens des malheureux.

Cette strophe, comme la première, est composée de dix vers : un quatrain, puis deux tercets parfaitement coupés et reconnaissables au développement des idées. Elle n'offre pas

de difficulté très grande et elle est consacrée à célébrer les bienfaits du Nil. Comme le sens était relativement clair, les mots connus, le texte est assez bien orthographié et il n'y a entre les deux exemplaires que des variantes sans importance. Un seul mot présente une difficulté sérieuse : c'est le mot du papyrus Sallier auquel correspond le mot dans le papyrus Anastasi. Le parallélisme demande un verbe et le sens exige un verbe ayant la même signification, un peu plus forte peut-être, que le verbe remplir. Le verbe ou peut-être , suivi de la maison, car il y a dans le papyrus Anastasie un trait précédant le et qui peut-être ou le pluriel du mot précédent ou le déterminatif de la grande jambe , ou un initial, répond parfaitement au besoin du sens, car il signifie *abonder*. Mais je dois avouer que je ne me rends pas compte de la présence du signe , qui manque d'ailleurs dans le papyrus Sallier II et qui doit être abusif. Au fond, comme le sens s'impose, la clarté de la strophe ne saurait en souffrir :

V

Il fait pousser (de manière à) remplir plus que tous les désirs [1], *sans qu'il s'épuise pour cela, sa vaillance étant un bouclier d'airain* [2]. *On ne le saisit point dans la pierre* [3]. *Des statues où l'on pose les deux couronnes avec urœus, on n'en voit point pour lui: on ne le travaille point, on ne le maîtrise point. On n'agit point sur lui par des mystères, on ne connaît*

1. Mot à mot : plus que remplir tout désir.
2. Mot à mot : étant faite devenue bouclier d'airain sa vaillance.
3. C'est-à-dire : on ne sculpte point de statue pour lui.

point le lieu où il se trouve, on ne trouve point (sa) retraite par la voie des écrits (magiques).

Cette strophe se compose de trois tercets, dont chacun correspond à une idée différente. L'auteur de l'hymne, laissant de côté les louanges qui pouvaient convenir aussi bien aux autres dieux qu'au Nil, car les mêmes choses ont pu se dire d'Amon-Ra dans l'hymne de Boulaq [1], il en vient à ce qui est propre au Nil, et, dans cette strophe, il donne trois attributs propres au Nil, à savoir : une abondance telle que, malgré son immensité, elle ne s'épuise pas; une sorte d'inviolabilité qui fait qu'on n'avait pas tenté de le sculpter dans la pierre; enfin, une puissance au-dessus de tous les enchantements. Ces trois idées ne sont pas également justes. La périodicité de la crue du Nil explique la première, mais on aurait pu dire la même chose du dieu premier principe. La seconde semble être contredite par les faits, car le dieu Nil est représenté sur les monuments sous la forme humaine. Il n'a point de couronne, il est vrai, on n'a jamais trouvé de lui de statues proprement dites, et l'on peut penser que dans les rares occasions où on le voit représenté, c'est par une sorte de métonymie picturale et sculpturale, et qu'il désigne les deux parties de l'Egypte, le Midi et le Nord. Enfin, son état supérieur à toute la force des charmes doit s'entendre seulement de sa source qui était inconnue, malgré qu'on la plaçât au milieu des rochers voisins d'Eléphantine, comme on le raconta au bon Hérodote; mais c'étaient là des légendes bonnes pour mystifier les étrangers : les vrais savants de l'Égypte en savaient plus long et se rendaient compte de leur ignorance. Si les charmes agissent sur le fleuve, comme dans le conte de Satni, c'est uniquement dans un endroit déterminé, pour entr'ouvrir les eaux, faire monter les monstres, etc.; mais la personne du dieu échappe elle-même à la vertu des charmes, tandis que, grâce à la magie, on pouvait parfaitement mettre la main sur tel autre dieu que l'on voulait

1. Grébaut : *Hymne à Amon-Ra.*

et il était obligé, par contrat synallagmatique, d'obéir, parce qu'il s'était engagé lui-même par avance. Dans les monuments coptes où il est question de magie, tout ce que le plus habile magicien peut faire, c'est d'annoncer le jour et la hauteur de la crue, mais non de la diriger à son gré, le Nil lui échappant toujours.

L'explication philologique de la strophe présente quelques difficultés, au troisième vers tout d'abord à cause du mot . Le déterminatif de ce mot est plutôt fait comme le signe de la barque que comme celui de l'airain : l'image est heurtée, mais il est cependant possible de comprendre que le dieu pour se protéger contre l'épuisement, comme le guerrier contre les traits, n'eut besoin d'autre bouclier que de sa propre puissance. Au vers cinquième, il semble manquer une préposition : cependant il peut se faire qu'il y ait pour le verbe une construction qui nous échappe. Le sens semble clair, malgré tout. Au vers septième, j'ai pris le mot dans le sens mystique de ce mot, sens parfaitement connu et qui va très bien ici. Au vers neuvième, j'ai suivi le papyrus Anastasi dont la leçon se comprend, tandis que la leçon du papyrus Sallier : point n'est trouvée retraite d'écrits, ou châsse avec hiéroglyphes peints, comme a traduit M. Maspero, ne m'est point compréhensible. En outre, la traduction donnée par M. Maspero : on ne le trouve point dans les châsses peintes d'hiéroglyphes, suppose la présence d'une préposition qui ne se trouve dans aucun des deux exemplaires.

Selon la coutume des poètes égyptiens, l'auteur de l'hymne va commencer la strophe suivante par la même idée que celle qui termine la présente strophe :

VI

Il n'y a point de maisons qui le contiennent, point de guides pour ton cœur[1]*: tes générations poussent en ta faveur des cris de joie*[2]*, tes enfants te saluent roi*[3]*. Stables sont les lois de la terre entière au Midi comme au Nord*[4]*; l'eau de tout œil est bue en lui, il prend à cœur l'abondance en ses biens.*

Cette strophe, de deux quatrains, est consacrée à célébrer l'état qui résulte pour l'Égypte des bienfaits du Nil : c'est le commencement de toute une série de strophes analogues. Les différences entre les deux textes sont fort grandes. Les deux premiers vers n'offrent aucune difficulté : le troisième et le quatrième sont coupés différemment dans les deux papyrus : le papyrus Sallier II ajoute au troisième vers, ce qui donne : *tes générations de tes enfants*, ce qui rend l'expression lourde et pléonastique : le vers suivant commence par *on*. J'ai adopté la coupure d'Anastasi VII, avec laquelle le parallélisme est bien mieux marqué. Je suis disposé à croire que le texte primitif devait avoir au lieu de et que ce mot provient d'une mauvaise lecture. Le cinquième et le sixième vers sont tout à fait corrompus dans le papyrus Sallier II : le cinquième est réduit à deux mots , et le sixième contient un mot qui n'a aucune raison d'être et dont l'origine s'explique fort

1. Ce passage de la 3e personne à la seconde est fréquent en égyptien et semble une figure de rhétorique très appréciée.
2. Le mot *nehamu*, signifie : témoigner sa joie en poussant des cris et au son des instruments.
3. Mot à mot : lancent tes choses, tes biens en qualité de roi du Midi.
4. Mot à mot : en présence du Sud et du Nord.

bien par une mauvaise lecture du signe hiératique prononcé : ; ce qui donne : *stables sont les lois en présence des serviteurs du Nord*, ce qui, autrement dit, ne présente aucun sens appréciable pour moi. Le scribe se trouvant en présence d'un signe hiératique dont la forme est très voisine de celle du signe , les a confondues, a prononcé *shes* au lieu de *qemat*, a écrit le mot selon son orthographe habituelle et a vocalisé le nom du Nord auquel il a donné ses déterminatifs : le scribe du papyrus Anastasi, au contraire, a bien lu *qemat*, a écrit le mot idéographiquement, de même pour le Nord, mais il a doublé les déterminatifs, ce qui était nécessaire. Il en résulte que le texte d'Anastasi VII se comprend très bien et que le sens qu'il présente est tout à fait conforme à ce que l'on est en droit d'attendre. Les deux derniers vers n'offrent aucune difficulté ; mais je dois dire que le sens du septième peut être double : il peut s'agir en effet des *larmes* dans l'expression de *l'eau de tout œil*, et alors il faut entendre que le Nil sèche toutes les larmes ; ou bien on peut entendre que l'eau, objet de tous les désirs, convoitée par tout œil, est fournie par le Nil, ce qui me semble peu en rapport avec le vers suivant,

VII

Lorsqu'il accourt, sortant avec allégresse, tout cœur est en joie : ceux qu'a engendrés Sebek, ceux que Neit a enfantés[1] *: la* neuvaine *de Dieux qui est en toi se dilate. Il n'y a point d'indigence : les champs sont abreuvés, les hommes sont fortifiés : l'un est enrichi par l'action de l'autre. Il n'y a point d'exception avec lui : s'il y a repos ce n'est point près de lui, il a rendu les hommes pleins de sollicitude.*

1. Mot à mot : générations de Sebek, enfantements de Neit

Cette strophe est composée d'un quatrain et de deux tercets : elle a rapport aux effets de l'inondation. Je dois avouer qu'avec la suivante elle présente les plus grandes difficultés d'interprétation philologique. Les textes sont fort différents et ne s'éclairent pas l'un l'autre. Le quatrain offre, dans le premier vers, un mot très peu connu : : avec cette orthographe, il signifie *pointe de flèche :* ce sens n'a rien à faire ici et le déterminatif est abusif. Comme il s'agit évidemment de l'inondation, ainsi que le prouve le premier tercet qui est très clair, et comme le mot déterminé par paraît avoir le sens de *courrier*, j'ai adopté le mot *course* pour désigner l'inondation à sa période initiale, lorsque le fleuve accourt vers l'Egypte. La joie que suscite son arrivée est très compréhensible. Cette joie s'étend à tous les cœurs [1], aux animaux comme aux hommes, aux monstres que nourrit le fleuve et qui sont désignés au troisième vers par : ceux que Sebek a engendrés, que Neit a enfantés, et qui au quatrième vers sont englobés dans l'expression générale de : *Neuvaine qui est en toi.* Il s'agit évidemment de ces dieux « *qui habitent dans les eaux,* » comme s'exprime l'auteur de la vie de Pakhôme [2]. Ce sens est très plausible ; mais je dois dire que le texte n'est pas aussi clair. Tout d'abord le papyrus Sallier II a : ce qui, avec l'orthographe employée, signifie la dent de Sebek, ou du crocodile. D'un autre côté, le papyrus Anastasi a au lieu de : *Ses enfants,* au lieu de : *enfants de Neit,* ou *enfantements de Neit.* Les deux textes sont évidemments fautifs. En troisième

1. Le signe de l'homme après le cœur est abusif : sinon, il faudrait traduire : *mon cœur*, ce qui mettrait l'auteur en scène.

2. E. Amélineau : *Monum. pour serv. à l'Hist. de l'Eg. ch. au* IVe *siècle*, tome II, p. 3 et 340.

lieu, le papyrus Anastasi a le mot [illegible] se rapportant à Sébek : or Sébek, ou le crocodile, étant un dieu mâle, il n'est guère possible de lui attribuer l'action de *concevoir*. La difficulté n'en est que plus grande, et cependant il semble bien que Sébek soit mis en parallèle avec Neit. Il faut donc chercher si [illegible] n'a pas un sens parallèle à celui de [illegible] *enfanter*, parallélisme qui se trouverait bien dans le mot [illegible], si le mot pouvait s'employer pour Sébek. Or, la racine [illegible], dans un passage du *Todtenbuch*, est mise en parallèle avec le mot [illegible] dont le déterminatif indique nettement le sens d'éjaculation : il y est dit d'un serpent : [illegible] : est lancée ton *éjaculation*, ton venin est faible, et non, comme on a traduit : ta dent est brisée et tu vomis ton venin. Par conséquent, si le mot [illegible] comporte un sens analogue, on comprend très bien qu'il ait sa place dans la strophe. D'ailleurs avec le texte du papyrus Anastasi VII on pourrait traduire à la rigueur : sont conçus les crocodiles, enfants de Neit ; mais le mot crocodile n'a pas le signe du pluriel et il est déterminé par le Dieu. Quant au rôle de Neit comme mère des crocodiles, il est parfaitement connu, et cette déesse est représentée allaitant deux crocodiles [1]. Le premier tercet se comprend de lui-même ; mais non pas le dernier, qui présente au second vers une différence très grande de rédaction. Tout d'abord au premier vers le mot [illegible], qui a bien le sens d'*exception*, mais qu'on a traduit par *travail*, ce qui semble contraire au sens du vers suivant. Je comprends que le Nil enrichit tout le monde indistinctement, comme tout le monde indistinctement travaille dès qu'il a fait son office ; je

1. D. Mallet : *Le culte de Neit à Saïs*, p. 234.

fais ainsi retomber le sens de ce vers à la fois sur ce qui précède et sur ce qui suit. Le second vers nous donne le nom de la déesse Neit : , ce qui avec cette orthographe semblerait signifier : si l'on fait des offrandes (ou peut-être : du repos), ce n'est point près de Neit; j'avoue que je ne saisis pas très bien la raison de ce vers et de la présence de Neit. Le papyrus Anastasi VII, pour la seconde fois, a au lieu de , le pronom de la 3e personne masculine du singulier au lieu du nom de la déesse. C'est une preuve que les deux mots devaient se prononcer à peu près semblablement. Avec le pronom, dans le premier cas, on pourrait comprendre que l'auteur de l'hymne nommât les crocodiles *enfants du Nil;* mais il est bien plus probable que le copiste a mal entendu. De même, je crois que le copiste de Sallier II a mal entendu dans le second cas et qu'il faut bien le pronom. Au dernier vers, j'entends le mot dans le sens du mot copte ⲡⲱⲟⲩⲓ et je crois que c'est en effet ce mot. J'avoue cependant que, avec cette explication, la construction du dernier vers est embarrassée. Toutefois le sens général se tient de lui-même et, si le texte n'a pas omis un mot, peut-être deux, ce qui serait assez probable, au second vers, je crois ma traduction plausible [1].

VIII

Il fait pousser, en sortant des ténèbres, les pâturages pour ses bestiaux : tout ce qui est existant est (le fruit de) sa vaillance. S'il reste caché, les hommes comptent jusqu'à ce qu'il remplisse ses canaux [2] *: tous les cœurs sont attentifs à son tra-*

1. On pourrait peut-être traduire à la rigueur : Les hommes lui rendent des soins; mais cette traduction ne cadrerait pas aussi bien avec ce qui précède.
2. Ou bien : les hommes restent couverts, sens qui s'expliquera plus loin.

rail, si les champs sont en proie à la sécheresse[1]*; si les digues sont ouvertes au milieu des acclamations, tous les travaux se produisent, grâce à lui; tous les écrits de paroles divines, il les rend profitables dans la Basse-Egypte.*

Je considère cette strophe comme la plus difficile de l'hymne entier, quoique les deux textes concordent assez bien, à part deux vers. Je la crois même complètement inexplicable, si l'on s'en tient à l'orthographe des deux textes. Cette difficulté montre bien que le texte doit être incorrect, car, à l'exception d'un mot, toutes les expressions sont connues, la construction grammaticale est claire, et cependant les mots ajoutés les uns aux autres ne donnent pas de sens, ainsi que je vais le montrer.

La strophe se compose de onze vers, un tercet et deux quatrains : les deux quatrains commencent d'une manière parallèle et se coupent parfaitement en deux distiques, l'idée et la tournure changeant à chaque troisième vers, comme il est facile de s'en convaincre. Le tercet est consacré à célébrer la vertu du Nil pour les pâturages; le premier quatrain dépeint les effets du retard de l'inondation, le second les effets immédiats de sa venue. Les idées se suivent ainsi et s'enchaînent parfaitement. Mais il me faut justifier ma traduction. Je crois que tout d'abord le premier mot est une faute, et je lis en changeant un signe, *suadj* au lieu de *sehedj*. Les deux signes hiératiques sont très voisins; on a donc pu les confondre l'un avec l'autre, et la confusion s'explique d'autant plus facilement que le copiste a été plus frappé de la présence du mot ténèbres. Toutefois la correction n'est peut-être pas absolument nécessaire, et l'on pourrait traduire : Il brille au sortir des ténèbres dans les pâturages de ses bestiaux; mais alors le troisième vers qui est très clair ne se comprend plus, car la présence du mot □ 𓅱 est significative et indique, comme toujours, que le membre

1. Mot à mot : étant la sécheresse aimant les champs.

de phrase où il se trouve est une explication de ce qui précède. Au fond la différence ne peut être que légère, ou évidemment si le mot est bon, le scribe comprenait dans son idée le sens que j'ai exprimé en traduisant comme s'il y avait .

Au premier quatrain, les difficultés deviennent inextricables; car, si l'on s'en tient à l'orthographe, il faut traduire : *Il n'y a rien de caché pour lui, les hommes sont vêtus pour remplir ses canaux, le cœur veille à ses travaux, il fait la nuit.....* Le second est encore plus incompréhensible : *Il n'y a point de limites de Ptah avec acclamations : tous les travaux sont faits pour lui*, etc. Comme on peut le voir, il n'y a aucune suite dans les idées. La difficulté vient de ce que le scribe en entendant des mots homophones a pris la mauvaise orthographe. Ainsi tout d'abord , négation, pour , *si :* mots qui se prononçaient exactement de la même manière. Mais de ce changement, il résulte une énorme différence dans l'interprétation, et ce qui était incompréhensible se comprend très bien. La seconde faute de ce genre se trouve sans doute au mot , très connu dans le sens de vêtir et déterminé par la corde, moins connu dans le sens de compter et déterminé par le petit paquet. Rien de plus naturel à ce que les Egyptiens comptassent les jours où la crue se faisait attendre, ou n'agissait que lentement. On pourrait cependant traduire : les hommes sont vêtus, par opposition à ce que nous trouverons dans la strophe suivante, où il est dit que, dès que le Nil a opéré sa crue, les hommes quittent leurs vêtements pour se mettre à travailler : ce qui est l'exacte vérité encore aujourd'hui. Le quatrième vers du premier quatrain est particulièrement difficile, car là encore les scribes n'ont pas compris : l'un a écrit et l'autre

, et en avant et . Le mot est inconnu; l'expression signifie aimer les champs; le mot signifierait nuit et le mot . voudrait dire mystère. Comme on le voit, il n'y a pas grande ressemblance. Le fait est que les mots sont mal écrits et que les formes données par les scribes n'existent pas, à l'exception de . Au lieu de dont les déterminatifs ont été amenés par le mot , qui veut dire nuit, en copte, ϩⲓⲙⲏⲩ, et de dont les déterminatifs ont été amenés par le mot mystère, il faut lire ou *aridité, sècheresse*, et de même au lieu de , être au lieu de faire, mots qui se prononçaient de la même manière. Ainsi la phrase s'explique parfaitement et est en parfaite confirmité avec le sens général [1].

Dans le second quatrain, le mot doit être évidemment corrigé , si la correction est admise dans le premier. De même au lieu le Dieu Ptah qui n'a rien à faire ici, il faut lire *ouvrir*. Le mot est un ἅπαξ λεγόμενον. Il semble tout d'abord inexplicable, mais au fond, c'est une expression composée de et de

1. Il pourrait se faire que la présence de dans le mot vint de ce qu'il y avait le suffixe qui venait de suite après la racine .

, mots qui sont parfaitement connus : et plus souvent , proférer des chants; et *monter*. D'où cri éclatant, d'où le nom de donné à un canard qui devait avoir une voix éclatante. La traduction *acclamation* ne doit donc pas s'éloigner beaucoup du sens primitif, et au fond il s'agit ici d'une cérémonie qui a encore lieu; au Caire en particulier, elle est connue sous le nom d'ouverture du *Khalig*, canal du Caire. Le mot traduit par digues n'est pas nouveau : il signifie *limites :* les digues ne sont que les limites opposées à l'eau, et la première chose qu'on fait pendant l'inondation est de les ouvrir afin d'emmagasiner l'eau. Le reste de la strophe se comprend facilement; ayant une fois, rempli son office, le Nil est la cause de tous les travaux et toutes les promesses divines ou magiques de prospérité sont remplies par lui.

IX

Il entre sans parler, il sort sans crainte, (lorsqu'il désire sortir de son mystère; où tu l'as établi, c'est la ruine des poissons. Or, a-t-on obtenu par la prière l'eau de l'année, le regarde le riche comme le pauvre, le regarde tout homme avec ses instruments de travail; Personne ne reste en arrière de son compagnon [1]*; personne ne revêt ses vêtements* [2]*, les enfants des grands personnages n'ont plus leurs ornements. On n'entend plus (de prières) pendant la nuit, (car) il a été répondu par l'inondation pour engraisser tout endroit.*

Cette strophe se compose de quatre tercets bien déterminés, et malgré une divergence assez forte des deux textes

1. M. à m. : point n'est le compagnon en arrière de son compagnon.
2. M. à m. : de revêtant ses vêtements.

au premier vers du dernier tercet, le sens en est facile à saisir. L'auteur de l'hymne continue à dépeindre les effets de l'inondation, alors que le Dieu est sorti de son sanctuaire mystérieux à l'heure où il lui a plu de sortir. Aussitôt que l'inondation a été donnée à l'Egypte, tous les habitants riches ou pauvres, s'apprêtent à travailler, afin d'en tirer le plus de profit possible : naturellement chacun quitte ses vêtements, car le fellah travaille presque tout nu, encore aujourd'hui; les rangs ne sont plus distingués par des ornements superflus, ce qui montre qu'à l'époque où l'hymne a été composé la vie sociale ne connaissait pas les différentes positions qu'elle devait connaître plus tard, et que par conséquent cette époque est très reculée. Enfin on n'éprouve plus le besoin d'implorer la venue du Dieu nuit et jour, car il a été répondu aux prières par l'inondation. Cette dernière idée ne doit pas surprendre, car il en a été de tous temps ainsi en Egypte. La venue du Nil a toujours été regardée comme la chose la plus importante du monde; chaque année on craignait qu'il ne vint pas. Les moines chrétiens tremblaient quand le grand Satan leur annonçait que le fleuve ne monterait pas, et Schnoudi passait chaque année une semaine entière à prier Dieu, nuit et jour, afin que le fleuve béni eût sa crue annuelle; au bout de la semaine, il rassurait les moines et leur apprenait que Dieu avait bien voulu lui promettre que le Nil monterait encore cette année-là [1]. L'idée est donc très compréhensible et très naturelle. Cependant le papyrus Sallier II, au dixième vers donné une rédaction tout à fait différente, et d'après laquelle il faudra traduire : La neuvaine divine n'est point dans la nuit, il est répandu par l'inondation, etc. J'avoue que je ne vois pas trop ce que vient faire la *neuvaine des Dieux* en cet endroit, et que je préfère le texte d'Anastasi VII.

1. E. Amélineau : *Monum. pour serv. à l'hist. de l'Eg. chrét. aux* IVe *et* Ve *siecl.* p. 57.

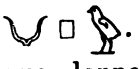
X

Stabiliteur des justices, désir des hommes, ne te (sers) point de paroles trompeuses pour répondre, qu'il soit répandu par l'inondation. Les hommes t'offrent des grains, les dieux t'adorent tous ; les oiseaux ne descendent plus sur les terres. Que ta main moule de l'or, qu'elle ne moule point une brique d'argent, afin qu'on ne mange point le lapis vrai, le grain dès qu'il commence à pousser.

Cette strophe se compose de deux tercets et d'un quatrain. Elle exprime la même idée que les précédentes sous une forme nouvelle. L'auteur passe à la forme implorative. Les derniers vers font allusion aux nécessités qu'impose la famine, et il y faut sans doute voir une figure de rhétorique, comme celle que nous employons dans notre propre langue. Toutefois la strophe présente d'assez sérieuses difficultés à cause de la divergence des textes. Dès le premier vers, il y a différence, car le papyrus Anastasi VII rejette le point rouge deux mots trop loin, ce qui détruit le parallélisme ; j'ai adopté son orthographe, en conservant la ponctuation du papyrus Sallier II. Une difficulté beaucoup plus grosse se trouve aux premiers vers du quatrain. Le papyrus Sallier II donne en effet un texte qu'il faudrait traduire : Ta main est rappelée en or à l'état de moulant une brique d'argent. Le verbe *skha* avec l'homme portant la main à la bouche, veut bien dire se souvenir, se rappeler. On voit que la phrase n'a aucun sens. On pourrait donner à ce verbe le sens de représenter, comme l'a fait M. Maspero ; mais alors le texte serait en contradiction formelle avec ce que nous a clairement dit l'une des premières strophes, à savoir qu'on ne représente point le Nil par des statues. En outre la représentation à laquelle il serait fait allusion ne se serait jamais rencontrée, à ma connaissance. Le scribe qui a écrit le papyrus Sallier II n'a pas saisi le mot qu'il avait entendu et l'a mal écrit.

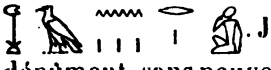
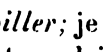
XI

Des chants ont été commencés pour toi sur la harpe, on a chanté pour toi avec la main; les générations de tes enfants ont fait entendre leurs acclamations pour toi au son des instruments et l'on a pour toi agité les tambourins. Sois auguste, pour la terre, brille comme un bouclier d'airain en avant des hommes : vivifie les cœurs dans (le ventre) des femelles enceintes [1], *ô toi qui aimes la multiplication de tous tes bestiaux.*

Cette strophe se compose seulement de deux quatrains. Malgré les fautes nombreuses échappées à l'inintelligence des scribes, elle n'est point difficile à comprendre. Le premier quatrain nous dit les réjouissances que l'on faisait en Égypte en l'honneur du Nil : on jouait de la harpe en son honneur, on lui rythmait des chants en frappant dans la main, comme l'on fait encore aujourd'hui; on lui adressait des acclamations joyeuses au son des instruments et on agitait les tambourins. Le mot que je traduis par tambourin est  . S'il fallait se fier à l'orthographe que donnent les deux manuscrits on aurait : on a agité pour toi, élevé (?) pour toi des travaux, ce qui n'offre aucun sens. Le scribe a écrit le mot qu'il connaissait, alors qu'il aurait dû écrire , avec la femme ou l'homme frappant le tambourin, comme déterminatif. Le parallélisme est alors parfait. Le second quatrain, comme la précédente strophe emploie la forme obsécratrice et n'offre pas de difficulté, une fois admise, l'image extraordinaire pour nous de bouclier pour désigner le Nil, de la grossièreté de l'expression qui met au nombre des troupeaux du Nil l'homme comme les autres animaux.

XII

Es-tu apparu brillant dans la ville royale, alors est rassasié le possesseur des bonnes choses; l'indigence déserte le pauvre [1], *toute chose est de première qualité. Tous les herbages sont en la possession de tes enfants, les hommes s'oublient eux-mêmes à manger* [2], *les bonnes choses sont laissées à l'abandon, et la terre en vient au dégoût.*

Je vois dans cette strophe, qui se compose de deux quatrains, la peinture continuée des effets d'une bonne inondation. Il y a abondance : riche et pauvre sont rassasiés. L'abondance est même si grande que le dégoût vient de l'abondance et de la satiété. Le parallélisme est ainsi parfaitement conservé. Je dois avertir cependant que la traduction de cette strophe n'est pas aussi facile qu'il semblerait au premier abord. Les deux textes offrent des variantes très différentes. Au second vers, le papyrus Sallier II donne un texte qui devrait sans doute se traduire comme l'a traduit M. Maspero : le pauvre dédaigne le lotus. Il serait ainsi fait allusion à ce que raconte Hérodote sur le parti que les Égyptiens tiraient du lotus pour leur nourriture. La difficulté vient du mot qui est répété plus loin sous la forme  . J'y attache le même sens d'abandon et de dénûment, sans pouvoir e démontrer péremptoirement, car je n'ai pas d'autres exemples que ceux cités dans les dictionnaires. Au septième vers, j'explique le mot comme s'il avait  pour déterminatif, et non . Avec le premier déterminatif ce mot signifie *dévaster, piller;* je l'ai rendu par une nuance plus générale en traduisant par laisser à l'aban-

1. Mot à mot : le manque passe au-delà du petit.
2. Mot à mot : s'oublient eux-mêmes les mangeant.

don. Toute la différence de ma traduction vient de ce que je crois avoir serré le parallélisme de plus près et conservé la logique du développement des idées, car toute la strophe est régie par le premier mot ; le reste de la strophe ne comprend aucun mot correspondant, et il en faudrait un, si le sens passait au contraire.

XIII

Monte, ô Nil! on te fait des offrandes, on te sacrifie des bœufs, on te célèbre de grandes panégyries, on t'engraisse des oiseaux, on prend pour toi des gazelles sur les montagnes, on te fournit toutes les bonnes choses de l'année. On fait des offrandes à tout dieu, ainsi faites pour Hapi! que l'encens monte au ciel, que les bœufs soient immolés, que les oiseaux soient brûlés, faites pour Hapi des retraites dans Thèbes! Son nom n'est point connu dans le Douaout, ses formes divines ne sortent point; il rend inutile les plans (qu'on en fait).

Cette strophe, la plus longue de l'hymne, se compose de deux sixains et d'un tercet, ou si l'on préfère de cinq tercets. La coupe rend ainsi compte des idées exprimées : le Nil est prié de monter, c'est l'invocation qui termine tout hymne, et les raisons lui sont données pour lesquelles il doit monter. D'après le premier sixain, je serais assez porté à croire que cet hymne se chantait au jour de la grande fête en l'honneur du Nil, c'est-à-dire au commencement de l'inondation, fête qui se célébrait encore à l'arrivée de Arabes, au témoignage d'Ibn-el-Aiâs. L'explication philologique de ce premier sixain n'offre aucune difficulté. Je considère le second comme une invitation faite aux fidèles et aux dévots de célébrer le Nil, ce qui rentre assez bien dans la donnée générale de l'hymne ; mais l'explication est assez difficile. Tout d'abord au huitième vers, je prends le mot absolument ; je vois

dans le mot ou une faute et je lis ou peut-être . De même au vers suivant je fais du second mot un verbe en vertu du parallélisme ; d'ailleurs ce mot contient un signe que je ne sais comment transcrire ; mais le sens ne saurait en souffrir, qu'on doive ou non le traduire par taureau, comme l'a fait M. Maspero, ce que je crois difficile, à cause de ce qui précède, car on énumère les diverses sortes d'offrande, et le bœuf et le taureau ne sont pas assez différents entre eux pour mériter deux mentions. Je suis porté à lire le verbe ou peut-être que le scribe n'aura point compris. Le dernier vers du second sixain invite à faire des retraites pour le Nil dans Thèbes et le tercet donne les raisons de cette conduite, car le dieu est ignoré, ce qui répond à une idée déjà énoncée plus haut.

XIV

Hommes, exaltez la neuvaine *des dieux* [1], *vénérez celui qui a fait les principes de vie, celui qui a fait son fils le Seigneur universel, afin de faire prospérer la double terre. Brille, ô toi qui es caché, brille, ô toi qui es caché! O Nil, brille, toi qui es caché! Vivifie les hommes par tes troupeaux, et les troupeaux par tes herbages! Brille, ô toi qui es caché, brille, ô toi qui es caché! Nil, brille, toi qui es caché.*

Cette strophe se compose de deux quatrains, plus des deux premiers vers du second quatrain répétés en guise de refrain. Elle contient d'abord un pressant appel aux hommes

1. Il ne faut pas entendre cette neuvaine dans le sens absolu de *neuf* dieux, ce mot signifie seulement l'ensemble des dieux. Le mot *neuvaine* a en français un sens tout à fait analogue, car il y des *neuvaines* de prières qui se prolongent parfois plus de neuf jours.

d'adorer le Dieu, et en second lieu au Dieu d'apparaître afin de vivifier la Double terre, c'est-à-dire l'Egypte. Le mouvement général de la strophe est donc bien indiqué; mais les détails ne sont pas aussi faciles à saisir, surtout avec l'orthographe du texte. Tout d'abord le mot [illegible] écrit [illegible] par le papyrus Anastasi VII n'est pas très commun; avec le déterminatif de la tête de bélier [illegible] il signifie crainte, terreur : ce sens ne semble rien avoir à faire ici j'y ai vu les *principes de vie*, dans un sens général et entendus à la manière égyptienne, d'après un passage du papyrus VII de Boulaq, où il est dit d'Osiris : [illegible]
Est Osiris à te faire le *schefi*, le Dieu grand à te faire les souffles. D'où il est évident que le second membre n'étant que l'explication parallèle du premier, le mot [illegible] a un sens parallèle au mot [illegible] qui veut dire les souffles de vie. Il convient très bien d'ailleurs d'appliquer au Nil l'épithète de *faisant les principes de vie*, car c'est grâce à lui que l'Egypte entière vit. Le reste de la strophe n'offrirait plus aucune difficulté, sous la présence des mots [illegible] et [illegible]. Nous avons déjà rencontré le premier mot pour *sehedj*. Je crois que la même faute se représente ici, excepté au troisième vers où le mot [illegible] a bien sa raison d'être. Il serait explicable à la rigueur dans toute la strophe et l'on pourrait traduire : *Verdoie, ô toi qui es caché*, surtout en se basant sur le fait que les Egyptiens nommèrent *Grande verte* la mer et le Nil. Mais je préfère le second sens avec [illegible] à cause du contexte général de l'hymne et surtout à cause de la présence du mot [illegible]. D'ailleurs le scribe

d'Anastasi VII n'était pas très certain de son orthographe et il a bien écrit au troisième vers .

Le mot en copte ⲕⲱⲙ, veut dire *cacher* ou *être* caché au passif ⲕⲱⲙ. Il n'y a nul besoin d'aller chercher un autre sens pour expliquer la prière du poète égyptien : on demande au Nil d'apparaître hors de sa retraite mystérieuse, et on lui donne l'épithète de *caché*. Le déterminatif de l'homme qui porte la main à la bouche a parfaitement sa raison d'être avec ce sens qui conduit naturellement au sens de mystérieux. Le signe du pluriel est moins explicable; il est abusif, à moins qu'il ne faille lire , ce qui conviendrait parfaitement à l'épithète donnée au Nil. D'ailleurs ce signe ne se trouve pas après le mot dans le sixième vers d'Anastasi VII. Je crois donc qu'il importe peu et que le sens reste clair et logique.

L'hymne terminant les deux papyrus, on trouve l'explicit habituel, écourté dans Anastasi VII, complet dans Sallier II. Le papyrus Anastasi se contente de dire seulement :

C'est allé bellement, c'est-à-dire c'est fini.

Le papyrus Sallier II dit :

C'est allé bellement en ma paix (c'est-à-dire à mon grand contentement). *C'est la copie des écrits du scribe du trésor Qagabou.*

J'ai déjà rencontré cette formule à la fin des préceptes d'Amenemhât : je voulais la traduire de la même façon que je le fais ici, mais j'ai cédé aux objections qu'on m'a faites et devant la traduction ordinaire : *Dédié à la personne du scribe*, etc. J'ai eu tort, cette traduction n'explique aucunement la présence de et le mot , suivi du trait des idéogram-

mes n'a pas besoin d'être déterminé. Ma traduction répond donc mieux au texte et au lieu de *Copie*, j'aurais pu mettre *Double*, au sens physique ou figuré, ce qui était tout un pour les Egyptiens. Je m'en tiendrai donc à cette traduction jusqu'à ce qu'on m'ait démontré, par de nouveaux exemples, qu'elle est erronée, ce qui aura lieu lorsque le groupe sera écrit d'une manière différente.

*
* *

Me voici parvenu au bout de ma tâche. Telle que je la présente au public savant, ma traduction diffère sensiblement de celle qui l'a précédée. Je la crois logique, serrant de très près le texte et grammaticale. On peut m'objecter que j'ai dû altérer le texte : je répondrai que je n'ai pas altéré le texte, mais l'ortographe, et seulement dans les endroits où l'orthographe des deux scribes égyptiens était incompréhensible. Les variantes des deux textes prouvent que les deux scribes ne comprenaient pas toujours ce qu'ils écrivaient, que les mots sonnant de même et devant se différencier par le déterminatif, les scribes n'ont pas toujours employé le bon déterminatif. J'avais donc une base solide pour les changements que j'ai faits, en petit nombre d'ailleurs et nécessités toujours. Sans considérer ma traduction comme définitive, je crois qu'elle peut servir au progrès de la science, en montrant surtout l'influence du rythme sur la pensée poétique en Egypte, influence dont on ne me semble pas avoir tenu assez de compte.

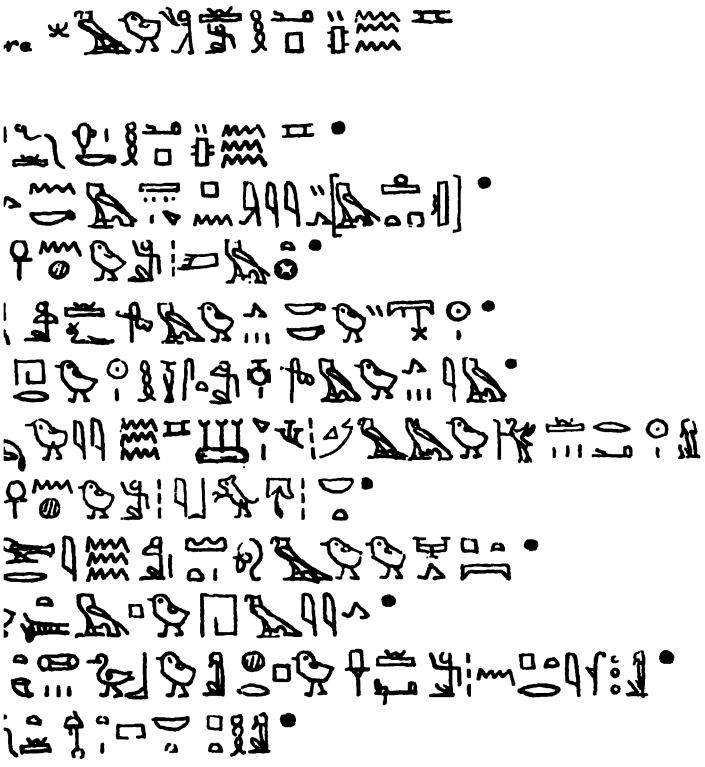
Quant à la valeur de l'hymne au point de vue purement religieux, elle est presque nulle. L'hymne est plein de naturalisme et montre qu'au moment où il a été composé, la religion égyptienne n'était pas encore arrivée à ces hautes spéculations qui devaient plus tard tant influer sur les

croyances de l'humanité. Cette composition doit être très ancienne : le nombre relativement considérable de mots rares ou inconnus qu'on y trouve le montre assez. On y chante le Nil et ses bienfaits physiques : il y a que très peu d'allusions à d'autres pensées religieuses. On s'est servi de la strophe : *Il n'y a point de demeure qui le contienne*, etc., pour écrire que les Egyptiens croyaient à l'incompréhensibilité physique et morale de Dieu ; d'autres textes le montrent en effet : mais ici il s'agit simplement du Nil et il est aisé de comprendre qu'on ne puisse en effet le contenir dans un temple ou le resserrer dans une statue. Je crois donc que l'hymne est avant tout poétique et naturaliste : il prouve que la religion égyptienne a commencé comme toutes les religions et que ce n'est que peu à peu qu'elle s'est élevée à un spiritualisme très haut, mais qui resta toujours la possession d'un petit nombre d'esprits.

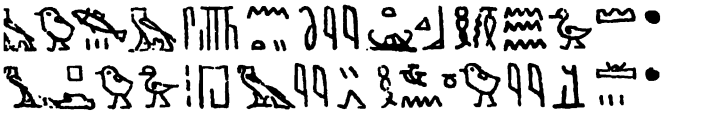
Texte

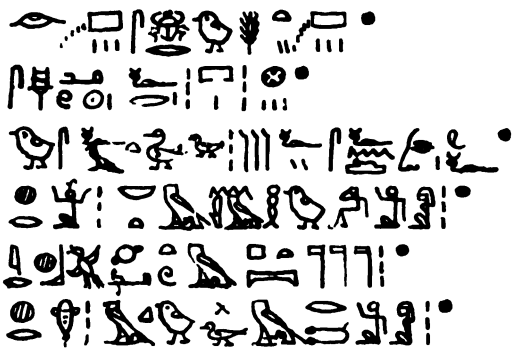
Les variantes sont données à la page 9.

I

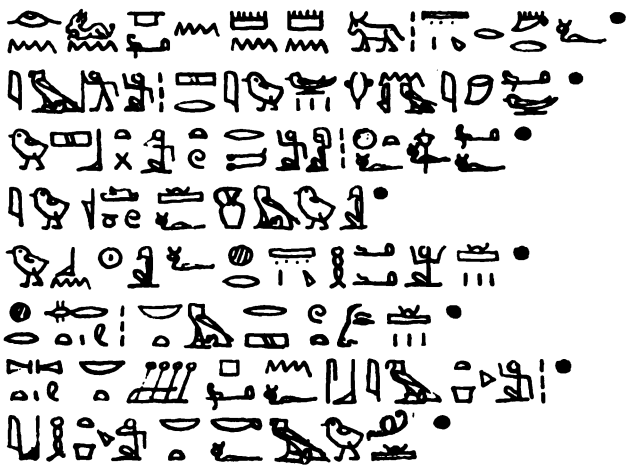


II





III



IV

V

VI

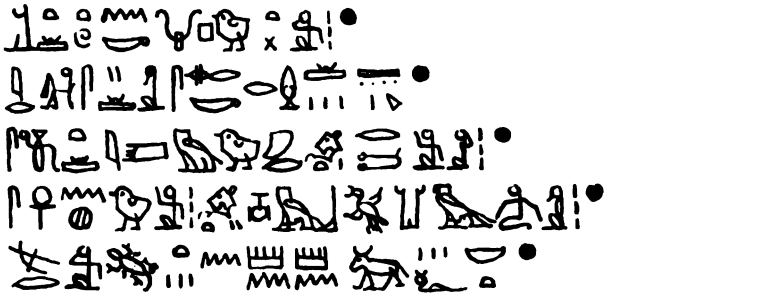
VII

VIII

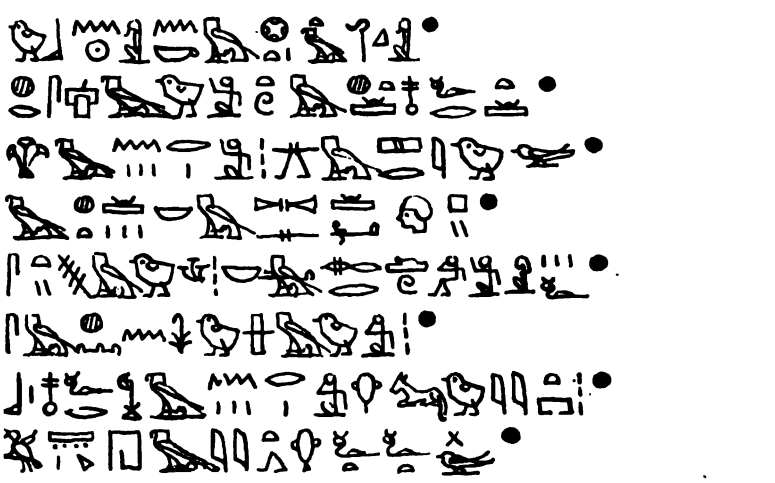
IX

X

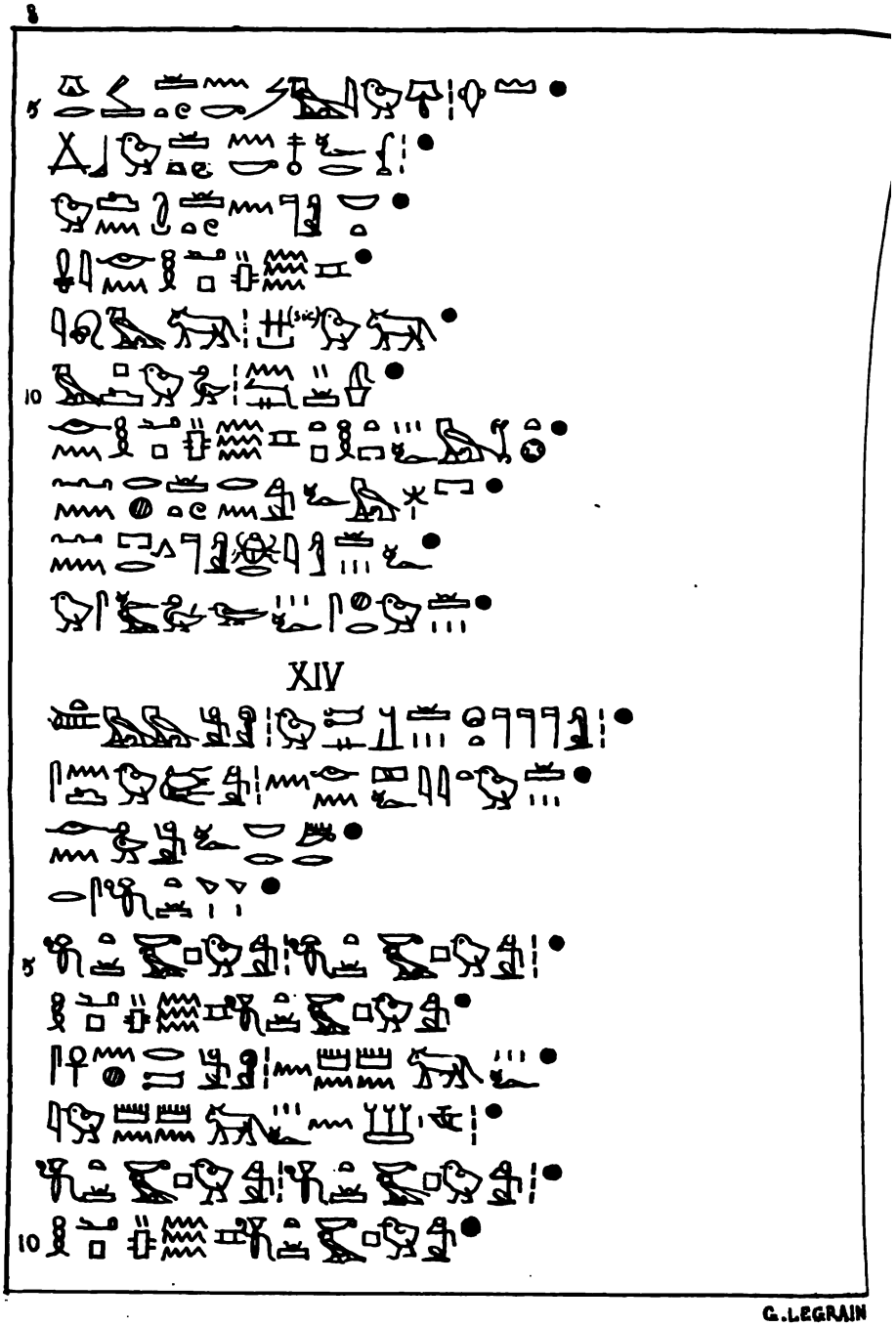
XI



XII



XIII



G. LEGRAIN

Varianter

I

1 Sallier

Sall.

5 Sallier n'a pas

Anastasi

Sall. . Anastasi somme

sic. le passage est en mauvais état. Sall n'a pas

10 Anast.

II

Anast.

Sall. (sic) Anast

10

Anast.

5

Sall.

Sall.

III

Anast.

Anast.

Anast. sans

5 Anast.

Anast.

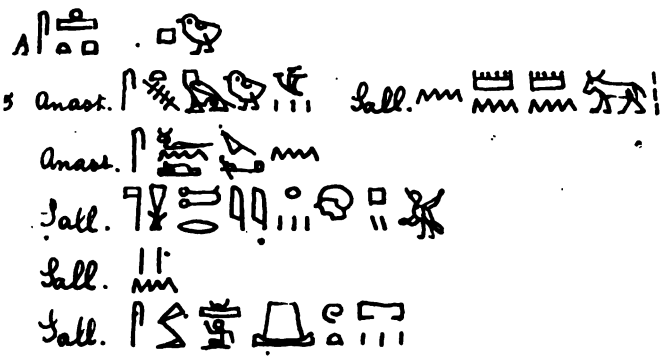
Anast.

IV

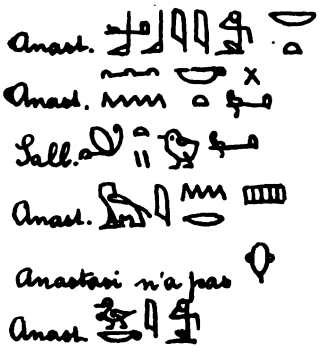
Sall.

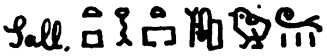
Anast.

Anast.

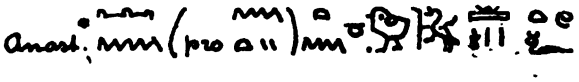

Anast.
Sall.
Anast.
Sall.
Sall.
Sall.

V


Anast.
Anast.
Sall.
Anast.
Anastasi n'a pas
Anast.


Sall.

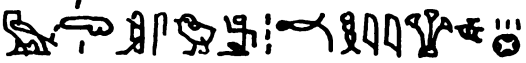
VI


Anast.
pro

Anast.

Sallier

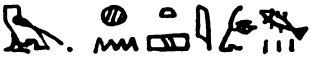
5 Sallier n'a pas

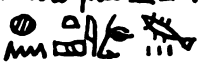
Sall. 

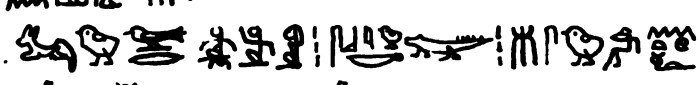
Anast.

Sallier n'a pas

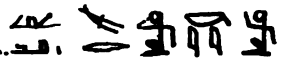
VII

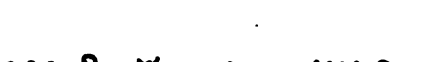
Sallier n'a pas  .

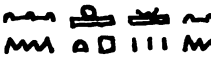
Sall. 

Anast. 

Sall. . Anast.

Anast. 

Sall. 

Anast. 

VIII

1 Anast. [illegible]

Anast. n'a pas [illegible]

Sall. [illegible] pour le vers entier

5 Anast. [illegible]

Sallier n'a pas [illegible] – Anastasi n'a pas [illegible]

Sallier [illegible]

Le déterminatif de Sallier pour le dernier mot est illisible

0 Anast. [illegible] (sic)

Anast. [illegible]

IX

1 Sallier [illegible]

Sall. [illegible]

Sall. [illegible]

Anast. [illegible]

5 Sall. [illegible]

Anast. [illegible]

Anast. [illegible] Sallier n'a pas [illegible] non plus que [illegible]

Anastasi n'a pas

10 Sall.

Anast.

Anastasi n'a pas . Sallier

X

Sallier . Anast.

Sall.

Sall.

Sall.

5

Sallier n'a pas

Sallier

Sall. (sic)

Sallier n'a pas . Anast.

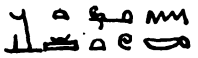
10

XI

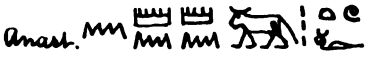
Sallier

Sallier

Anast.

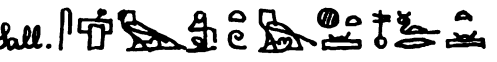
Anast. 

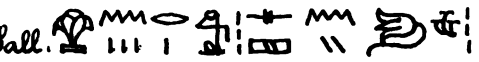
5 Anast.

Anast. 

XII

Sall.

Sall. 

Sall. 

Sallier n'a pas

5 Sall.

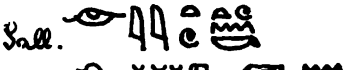
Sall.

Sallier n'a pas

Sallier n'a pas . Anast.

XIII

Sall.

Sall. 

Sall.